Hume
Opere

Editori Laterza


Z R
Zovvo
ZR
Releaser

Edizione a cura di Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta

Introduzione di Eugenio Lecaldano

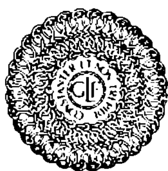
Traduzioni di:

Armando Carlini	*Trattato sulla natura umana*: lib. I *Sull'intelletto* (revisione di E. Lecaldano e E. Mistretta)
Mario Dal Pra	*Estratto del Trattato sulla natura umana, Dialoghi sulla religione naturale, Ricerca sull'intelletto umano, Ricerca sui princìpi della morale, Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, XII)
Umberto Forti	*Storia naturale della religione* (revisione di Paolo Casini), *Sul suicidio* (revisione di Paolo Casini)
E. Lecaldano e E. Mistretta	*Trattato sulla natura umana*: lib. II *Sulle passioni* e lib. III *Sulla morale*
Eugenio Lecaldano	*Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. XV, XVI, XVII, XVIII, XIX), *Saggi ritirati, L'immortalità dell'anima*
Enrico Mistretta	*Un dialogo, Dissertazione sulle passioni, Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. II, X, XI, XXI), *La mia vita*
Mario Misul	*Saggi morali, politici e letterari* (parte II)
Giulio Preti	*Saggi morali, politici e letterari* (parte I, nn. I, XIII, XIV, XX, XXII, XXIII)

David Hume

OPERE

volume primo



Editori Laterza · Bari 1971

Gius. Laterza & Figli S. p. A., Bari, Via Dante, 51
CL 20-0278-7

INTRODUZIONE

I. GLI STUDI GIOVANILI

Gli Home di Ninewells[1] costituivano una delle tante famiglie della piccola nobiltà scozzese che, pur possedendo un piccolo territorio, doveva comunque impegnarsi anche in una professione, dato il modico usufrutto che ricavava dai suoi possessi. Gli Home, o Hume, come preferì chiamarsi il filosofo, per tradizione avviavano i loro rampolli alla professione della legge. Lo stesso padre di Hume, Joseph, aveva agli inizi del XVIII secolo studiato legge in Scozia e, nel 1704, si era perfino recato alla Università di Utrecht per perfezionarsi seguendo le lezioni dei giuristi olandesi. Nel breve corso della sua vita, Joseph Home fu solito trascorrere il periodo invernale a Edimburgo, dove svolgeva la sua professione di avvocato, mentre nel periodo estivo si prendeva

[1] Per larga parte di ciò che scrivo ho utilizzato i lavori dei biografi di Hume; ho così tenuto presente di J. Y. T. Greig, *David Hume*, Londra 1931; ma in primo luogo l'opera del massimo biografo dello scozzese, E. C. Mossner, la monumentale *The Life of David Hume*, Londra 1954. Ricco di informazioni sulla vita e gli scritti dello scozzese è anche l'epistolario raccolto in J. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume*, voll. 2, Oxford 1932, e in R. Klibansky e E. C. Mossner, *New Letters of David Hume*, Londra 1954. Numerose notizie sulle opere di Hume e sulla loro fortuna si sono ricavate dal volume di T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, Londra 1938, e dalla bibliografia di E. Ronchetti, *Bibliografia humiana dal 1937 al 1966*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », anno XXII (1967), fasc. IV, pp. 495-520. Per la vita di Hume è da tenere presente anche la classica opera di J. H. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, voll. 2, Edimburgo 1846, ristampa anastatica, Aalen 1969.

cura dei suoi possedimenti di Ninewells a nove miglia da Berwick. Sarà la stessa vita che condurrà il suo figlio primogenito John, al quale oltre Ninewells spetterà poi anche il titolo di Lord Halkerton.

Non poteva essere questa invece la vita di David, nato il 26 aprile del 1711 a Edimburgo, un anno dopo la sorella Katherine. Il patrimonio che a lui sarebbe spettato, come terzogenito secondo le consuetudini del paese, sarebbe stato molto esiguo e dunque più vitale diventava la ricerca di una professione. Anche nelle tradizioni della famiglia materna la professione della legge era la più comune; il nonno materno Sir David Falconer era stato presidente del Collegio di Giustizia: non dovette quindi essere difficile per la madre di Hume, Katherine Falconer, morto prematuramente il marito nel 1713, prendere la decisione di avviare i figli John e David agli studi giuridici.

La prima formazione di Hume dovette svolgersi nella stessa Ninewells dove egli visse fino ai dieci anni. Probabilmente il piccolo David attinse largamente alla biblioteca di casa, se bisogna tener fede a quanto scriveva nel 1734 al dottor Arbuthnot: « Fin dalla mia prima infanzia provai una forte inclinazione per i libri e le lettere »[2]. Oltre la Bibbia e il catechismo, alcuni classici latini e greci, tra i quali Cicerone, Virgilio e Livio, qualche classico francese, autori inglesi come Shakespeare, Milton, Dryden e Pope, fascicoli delle riviste « Tatler » e « Spectator », qualche testo di legge, dovevano essere a disposizione del giovane David per il suo primo nutrimento letterario[3]. Erano questi gli anni in cui Hume, seguendo le tendenze calvinistiche proprie della sua famiglia e della Scozia del tempo, oltre a una intensa partecipazione alle cerimonie eccle-

[2] Si tratta della famosa lettera del marzo o aprile 1734 in cui Hume narra la storia della sua vita e chiede consiglio per una cura per il suo esaurimento. La lettera probabilmente non fu mai spedita (*Letters* ... cit., I, p. 13).

[3] E. C. Mossner, *The Life* ... cit., p. 30; J. Y. T. Greig, *David Hume* cit., p. 33.

siastiche nella sua parrocchia, metteva alla prova il proprio carattere confrontandolo con l'elenco dei vizi e delle virtù contenuto in un volumetto, *The Whole Duty of Man*, comparso anonimo nel 1658, e si sforzava in particolare di frenare qualsiasi tendenza all'orgoglio e alla vanità [4].

Nell'autunno del 1721 gli Home si trasferivano a Edimburgo, principalmente per permettere a John e David di frequentarvi l'Università. In realtà si trattava di un'istruzione universitaria che poco o nulla aveva a che fare con quella odierna; lo stesso Hume, infatti, precisava in una lettera alcuni anni dopo: « La nostra educazione nel College scozzese non va molto oltre lo studio delle lingue, e di solito termina quando noi abbiamo circa 14 o 15 anni » [5]. Malgrado la limitatezza dei *curricula*, la frequenza ai corsi del College fu estremamente significativa per lo sviluppo intellettuale del giovane scozzese. Di certo questi anni furono decisivi, ad esempio, tanto nello spingere Hume ad abbandonare le sue precedenti convinzioni religiose, quanto nell'aiutarlo a maturare le sue ambizioni letterarie. Inoltre gli insegnanti del College di Edimburgo allargarono di gran lunga l'orizzonte intellettuale del giovane David, attraverso lo studio di importanti esponenti della cultura scientifica e filosofica. Così Colin Drummond, insegnante di logica e metafisica, gli farà conoscere Locke e Newton: l'analisi della conoscenza in termini di idee e la nuova impostazione metodologica della filosofia naturale divenivano perciò familiari al giovane scozzese, ed egli non molti anni dopo se ne sarebbe servito come

[4] Sulla sua esperienza religiosa giovanile Hume stesso si soffermò in un incontro con James Boswell il 7 luglio 1776; la relazione che Boswell ha fatto di questo incontro si può leggere in *Private Papers of James Boswell*, vol. XII, pp. 225-232, New York 1931. Questo testo viene offerto anche da N. KEMP SMITH in appendice alla introduzione alla sua edizione dei *Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis-New York 1947, pp. 76-80. N. Kemp Smith cerca, tra l'altro, di ricostruire l'influsso della formazione calvinista sulle idee di Hume relativamente alla religione e conclude che lo scetticismo humiano può considerarsi proprio una reazione a questo buio periodo della Scozia calvinista (cfr. pp. 6 sg.).

[5] Nella citata lettera al dottor Arbuthnot, in *Letters* ... cit., I, p. 13.

sfondo al suo *Trattato sulla natura umana.* Anche Robert Stewart, professore di filosofia naturale, contribuì ad iniziare il giovane scozzese a quella fisica newtoniana di cui l'allievo doveva specialmente approfondire gli spunti metodologici. Ma oltre a questi autori, altri, è facile ipotizzarlo [6], venivano avvicinati dal giovane studente, e non si trattava solo di classici come Cicerone e Marco Aurelio, ma anche di moderni come Bacone, Pufendorf e Grozio, ai quali, in particolare, doveva introdurlo William Law insegnante di etica. Il College di Edimburgo, inoltre, risentiva fortemente dell'influsso del Rankenian Club, al quale molti dei suoi insegnanti davano il loro contributo, e attraverso la mediazione di questo centro di diffusione culturale Hume dovette completare la sua iniziazione alla cultura inglese di quello scorcio del XVIII secolo. Larga parte dell'orizzonte filosofico dell'epoca doveva così presentarsi a Hume in quei primi anni di studio a Edimburgo, e un ruolo non indifferente in questo suo primo contatto con la filosofia è probabile avessero, accanto a Berkeley, moralisti come Shaftesbury, Clarke, Mandeville e Butler. Nasceva così una personalità culturale che, ben lontana dall'essere del tutto isolata e dunque destinata a solitarie meditazioni [7], avrebbe avuto a disposizione conoscenze sufficienti per presentare una filosofia che filtrava tutto un *humus* culturale proprio della Scozia e dell'Inghilterra del suo tempo.

Agli anni del College risale anche il primo tentativo letterario del giovane David. Naturalmente non è la legge cara alla tradizione familiare ad essere oggetto della sua trattazione, ma un tema che prelude alle ponderose pubblicazioni storiche della maturità. Così, nel manoscritto incompleto di otto pagine in cui sviluppava *An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour* [8], Hume esponeva un concetto

[6] Sulle letture di Hume al College si veda in particolare E. C. MOSSNER, *The Life*... cit., pp. 41 sgg.

[7] Come è noto si tratta di una interpretazione canonica di Hume particolarmente diffusa nel secolo scorso e decisamente sostenuta da G. COMPAYRÉ, *La philosophie de David Hume*, Parigi 1872.

[8] Se ne veda il testo pubblicato a cura di E. C. MOSSNER in «Modern Philology», XLV, 1947, pp. 54-60.

che riprenderà nel 1762 in una appendice al volume della sua *Storia d'Inghilterra* allora pubblicato [9], ovvero la tesi di una decadenza delle virtù classiche nel medioevo sostituite dalla nascita della falsa cavalleria gotica. Una tesi che peraltro faceva già intravedere una ostilità, tutta illuministica, per l'epoca buia del medioevo.

Nel 1725 o nel 1726 David Hume lascerà il College di Edimburgo per tornare a Ninewells. La permanenza alla Università di Edimburgo ha fatto sorgere in lui la vocazione per gli studi filosofici e letterari, ha dato a questa vocazione una più concreta colorazione con i primi confronti con alcuni testi base del suo tempo. Questi anni di College hanno inoltre contribuito ad allontanare definitivamente Hume dal calvinismo caro alla tradizione familiare: in tale direzione l'aveva spinto in particolare la lettura di Locke e Clarke [10]. La sua inclinazione a identificarsi con una posizione scettica, per quanto riguarda le convinzioni religiose, sarebbe stata dunque radicata in conclusioni raggiunte in età giovanile. Si tratterà di una inclinazione che spesso agirà contro la sua volontà e che egli cercherà di contrastare in primo luogo in quei *Dialoghi sulla religione naturale,* la cui pubblicazione, come vedremo [11], sarà fonte di tante frustrazioni. Nei *Dialoghi,* infatti, Hume cercherà di proporre una conclusione equilibrata e moderata dopo avere abbattuto, nel corso della trattazione, tante convinzioni comunemente accettate. Una inclinazione allo scetticismo che Hume era pronto a celare o a misconoscere e che, comunque, già dall'adolescenza aveva dovuto dare i suoi primi frutti, tanto è vero che il filosofo, oramai maturo, confesserà nel 1751 di avere appena bruciato un vecchio quaderno manoscritto, composto prima dei venti anni, che conteneva, pagina dopo pagina, il graduale sviluppo dei suoi pensieri sull'argomento. Hume cominciava « con un'ansiosa ricerca di argomenti che consolidassero la

[9] Si veda più avanti, sezione IX.

[10] È quanto lo stesso Hume dichiarò nell'incontro con James Boswell, si veda *Private Papers ...* cit., vol. XII, p. 227.

[11] Si veda più avanti, sezione XII.

opinione comune: dei dubbi si presentavano furtivamente, venivano cacciati, ritornavano, erano nuovamente dissolti. Si trattava insomma di una lotta continua di una inquieta immaginazione contro l'inclinazione, forse contro la ragione »[12].

Tornato a Ninewells, Hume nei suoi studi si orientò sempre di più verso la cultura filosofica e letteraria, dopo avere forse fatto qualche stanco tentativo di frequentare i corsi di legge all'Università di Edimburgo[13]. Era questo il periodo in cui, mentre i familiari andavano convincendosi che la sua « disposizione allo studio », « la sobrietà » e « l'operosità » lo rendevano adatto alla professione dell'avvocatura, peraltro necessaria al suo sostentamento, e credevano quindi che David stesse meditando sui testi giuridici di Voetius e di Vinnio, in realtà Hume andava maturando sempre di più la sua inclinazione per gli studi filosofici e « divorava di nascosto » altri autori, primi fra tutti Cicerone e Virgilio[14].

Questi studi nella casa paterna continueranno fino al 1734, ma se fino al 1729 Hume si sentì « egualmente incline ai libri di ragionamento e di filosofia, come alla poesia e ai classici »[15] ed era perfino pronto a spendere il suo tempo in tentativi poetici[16], da quell'anno in poi tutte le energie intellettuali del giovane scozzese saranno dedicate alla filosofia. Appena lasciato il College, Hume si dedicò ad una appassionata lettura del *Sublime* di Longino[17], si soffermò poi su numerosi altri testi stendendo vari appunti che, oltre ad osservazioni sulle letture fatte, indicavano anche qualche spunto originale. Mancava certo qualsiasi idea unitaria alla

12 Lettera del 10 marzo 1751 a Gilbert Elliot di Minto, in *Letters*... cit., I, p. 154.

13 È quanto ipotizza J. Y. T. GREIG, *David Hume* cit., p. 65.

14 *La mia vita*, infra, vol. II, p. 996.

15 Come lo stesso Hume scrive nella lettera al dottor Arbuthnot, in *Letters* ... cit., I, p. 13.

16 A questi tentativi poetici giovanili accenna J. Y. T. GREIG, *David Hume* cit., p. 84.

17 Cfr. lettera a Michael Ramsay del 4 luglio 1727, in *Letters* ... cit., I, p. 9.

base di questi abbozzi, tanto è vero che Hume scriveva con una certa insoddisfazione all'amico Ramsay: « Il solo progresso che ho fatto consiste nel tracciare degli abbozzi; qui un cenno su di una passione, là la spiegazione di un fenomeno della mente, in un altra pagina poi il cambiamento di questa spiegazione, talvolta una considerazione su di un autore che sto leggendo; nessuno di questi appunti è utile per qualcuno e, in definitiva, li credo inutili anche per me » [18]. Già in questi anni però Hume si sforzava di « parlare come un filosofo » [19] e, come si vede dai suoi appunti, si soffermava su vari aspetti della natura umana che lo avrebbero impegnato con ben maggior successo nei suoi scritti. Si trattava in ogni caso di riflessioni che andavano avanti in modo slegato e che lasciavano Hume del tutto insoddisfatto.

Dall'anno 1729, però, Hume abbandona le considerazioni sparse e le riflessioni rapsodiche per dedicarsi risolutamente a sviluppare un orientamento di ricerca che gli si è presentato come fertile e innovatore. Egli stesso indicherà infatti il 1729 come un anno decisivo per la sua storia intellettuale nel presentarsi, anni dopo, al dottore Arbuthnot: « Chiunque abbia una qualche familiarità con i filosofi o con i critici, sa che non vi è nulla di certo in queste due scienze e che esse contengono ben poco più che interminabili dispute, anche nelle loro parti fondamentali. Attraverso l'esame di queste parti sentii crescere in me una certa baldanza di carattere, non disposta a sottomettersi a una qualsiasi autorità in questi argomenti, ma che mi spingeva invece a cercare una nuova via attraverso cui provare la verità. Dopo molto studio e riflessione a questo proposito, quando avevo circa diciotto anni mi sembrò che si aprisse davanti a me una nuova scena di pensiero che mi entusiasmò oltre misura e mi fece trascurare, con un ardore naturale in un giovane, qualsiasi altro piacere o occupazione per dedicarmi completamente ad essa. La legge, ovvero la professione che avevo deciso di intraprendere, mi sembrò disgustosa e non riuscii più a con-

[18] Ivi, p. 9.
[19] Ivi, p. 10.

cepire altro modo per perseguire la fortuna nel mondo, che quello di essere uno studioso e un filosofo »[20].

Ma eccessivo fu l'impegno con cui Hume si dedicò a sviluppare il progetto di ricerca suggerito dalla « nuova scena di pensiero » e, dopo un periodo di alcuni mesi di « infinita felicità », all'inizio del settembre del 1729 tutto l'ardore di Hume sembrò estinguersi in un momento, per il sopraggiungere, dopo l'eccessiva concentrazione, di una torpida « indolenza ». Per circa un anno Hume restò in questa condizione di apatia, senza migliorare, né peggiorare. Il medico consultato nell'aprile del 1730 concluderà trattarsi di un caso tipico di « malattia dello studioso », un'indolenza degli « spiriti » che va curata con « pillole anti-isteriche » e con accorgimenti quali « una pinta di vino chiaretto ogni giorno e una cavalcata di una decina di miglia »[21].

Un po' alla volta Hume, sebbene costretto per alcuni anni a prestare particolare attenzione alla sua salute, potrà riprendere gli studi con una certa regolarità. Tutto il suo tempo, sia nei mesi invernali passati a Edimburgo come nei mesi più caldi trascorsi a Ninewells, fu dedicato a dare corpo alla « nuova scena del pensiero ». Il giovane filosofo, dopo che il tempo e l'ozio ebbero raffreddato la sua ardente immaginazione, cominciò a considerare seriamente come doveva procedere nelle sue indagini speculative: « Trovai che la filosofia morale trasmessaci dall'antichità, pativa dello stesso inconveniente proprio della antica filosofia naturale, di essere cioè interamente ipotetica e di dipendere più dall'invenzione che dall'esperienza. Ognuno consultava la sua immaginazione nel costruire schemi di virtù e di felicità, senza tener conto della natura umana da cui devono dipendere tutte le conclusioni morali. Decisi perciò di fare della natura umana l'oggetto principale dei miei studi e la fonte da cui avrei ricavato ogni verità tanto nella critica quanto nella morale »[22].

Ecco qui messo a punto quel programma di ricerca che

[20] Lettera al dottor Arbuthnot, in *Letters*... cit., I, p. 13.
[21] Ivi, p. 14.
[22] Ivi, p. 16.

comincerà ad avere i primi esiti con la pubblicazione del *Trattato sulla natura umana*; mettere alla prova il metodo delle scienze naturali nel campo della natura umana, unire la lezione di Newton con quella dei più recenti moralisti inglesi. Nello scorcio che va dagli inizi del 1730 al 1734, Hume comincerà a raccogliere « molti sedicesimi di carta, nei quali non c'era niente altro che le mie invenzioni » [23]. Malgrado l'ostacolo dell'apatia conseguente all'abbattimento degli « spiriti » degli anni precedenti, giunge a raccogliere « materiale per molti volumi », anche se si trattava di un materiale nel quale gli era difficile mettere ordine e del quale era del tutto insoddisfatto da un punto di vista stilistico [24].

A questi anni risalgono vari *memoranda* e appunti [25] dove, oltre a considerazioni su questioni di filosofia naturale a volte anche molto specifiche (ad esempio alcune ipotesi sulle acque minerali), si propongono i temi di una estensione del metodo newtoniano allo studio della natura umana e della costruzione di una soddisfacente filosofia morale che sviluppasse le prospettive di un'etica fondata sul sentimento presenti nelle opere degli antichi e di alcuni moralisti contemporanei.

Sono anni di intensa attività, in cui Hume non solo studia il francese e l'italiano e approfondisce la conoscenza degli autori che gli erano stati presentati la prima volta al College di Edimburgo, ma legge e annota anche nuovi testi. Così, di volta in volta, si soffermava sulle pagine del Dubos, di Cudworth e di Fénelon e faceva un'attenta lettura del *Dictionnaire historique et critique* del Bayle. Un autore, quest'ultimo, che mettendo Hume a contatto con una ricca mole di fonti classiche e con un punto di vista che per molti versi risentiva di un orientamento libertino, non doveva essergli indifferente [26].

[23] *Ibid.*

[24] Ivi, pp. 16 sg.

[25] Pubblicati da E. C. Mossner, *Hume's Early Memoranda 1729-1740. The Complete Text*, in « Journal of the History of Ideas », 1949, pp. 492-518.

[26] Hume raccomanda la lettura di Bayle, in una lettera all'amico Michael Ramsay, del marzo 1732, in *Letters*... cit., I, p. 12.

Ma il periodo di tranquillo studio volgeva al termine, « la fortuna molto esigua » e le stesse condizioni di salute « intaccate dall'ardente applicazione » [27] spingevano lo scozzese a cercare un nuovo tipo di vita che gli permettesse nello stesso tempo di impegnarsi in una professione che gli garantisse una certa agiatezza e che, con la vita attiva, l'aiutasse a guarire definitivamente dalla « malattia dello studioso ». Quando nel 1734 Hume lasciava Ninewells, la sua prima opera era ben più di un progetto; ne aveva già probabilmente articolato uno schema e aveva raccolto una gran quantità di utile materiale. Con la sola eccezione di Malebranche, inoltre, già tutti gli autori che maggiormente avrebbero inciso sulla sua filosofia dovevano essere stati studiati, tenendo conto di quanto sulle fonti del suo pensiero scrive Hendel: « Hume attinse nella sua giovinezza da molti libri — i *Principia* di Newton, le *Characteristics* di Shaftesbury, le *Letters to Serena* (e probabilmente il *Pantheisticon*) di John Toland, l'*Analogy of Religion* di Butler, i *Saggi* di Montaigne, specialmente l'*Apologia di Raymond Sebonde*, la *Demonstration of the Being and Attributes of God* di Samuel Clarke, le lettere di Leibniz a Clarke e il *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* di Fénelon — e dagli scrittori che inizialmente l'avevano avviato sulla sua strada: Cicerone, Bayle, Bacone, Malebranche e specialmente Berkeley » [28].

II. STESURA E PUBBLICAZIONE DEL I E DEL II LIBRO DEL *TRATTATO*

Nel marzo del 1734 Hume era a Bristol a lavorare presso il mercante Michael Miller. Non ci volle molto perché il nostro autore si rendesse conto che il mondo del commercio era del tutto inadatto per lui. Tanto più inadatto in quanto

[27] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 996.

[28] C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis 1963, pp. 278 sg.

il giovane scozzese mantenne un atteggiamento di ironico distacco nei confronti del mondo della pratica, limitandosi in modo poco conciliante a una peraltro intensa opera di rilettura e correzione delle lettere d'affari del suo datore di lavoro.

Nel settembre del 1734 Hume era a Parigi, deciso oramai a seguire la sua inclinazione per gli studi filosofici. Una breve permanenza a Parigi, un anno a Reims e il resto del tempo a La Flèche. Saranno tre anni di intenso lavoro spesi principalmente a riordinare i suoi appunti e a prepararli per la pubblicazione. Particolarmente fruttuosa la permanenza a La Flèche. Questa cittadina era sede del famoso collegio dei gesuiti dove aveva studiato Cartesio, ed era ora un centro di cartesianismo; vi era inoltre una ricca biblioteca di 40.000 volumi, alla quale Hume attinse non solo per leggere le opere di geometria di Malezieu, ma anche per studiare gli scritti di Cartesio, di Malebranche e la *Logica* di Port Royal. Probabilmente in questa stessa cittadina francese Hume lesse le *Lettres philosophiques sur les Anglais* di Voltaire, il primo contatto tra lo scozzese e quell'Illuminismo francese con cui doveva avere ampi scambi nei decenni successivi. Gli anni di permanenza in Francia vennero così utilizzati non solo a scrivere il *Trattato*, ma anche a informarsi sulle più rappresentative figure del razionalismo continentale. Dopo l'empirismo lockiano, la nuova metodologia di Newton, l'etica radicata nel sentimento dei moralisti inglesi e il deismo, Hume affrontava un nuovo orientamento speculativo, prendendo posizione su di esso e pronto a filtrarne nella sua opera, sia pure criticamente, gli aspetti centrali.

Anche riconoscendo una considerevole influenza di Hutcheson nella formazione della filosofia presentata nel *Trattato*, è difficile prendere posizione, in base alle informazioni che possediamo, aderendo al suggerimento avanzato da Norman Kemp Smith secondo cui l'ordine di stesura dei libri del *Trattato* andrebbe dal terzo al primo libro attraverso il secondo e sarebbe quindi inverso all'ordine di

pubblicazione delle varie parti dell'opera giovanile[1]. È certo invece che al periodo di permanenza a La Flèche si deve far risalire la formulazione humiana di quell'argomento intorno alla veridicità dei miracoli che verrà poi sviluppato nella sezione sui miracoli pubblicata come parte della *Ricerca sull'intelletto umano*[2]. Dei miracoli dell'abate Paris, cui Hume farà riferimento nella *Ricerca*, doveva essere informato fin dal 1731; infatti in quell'anno l'« Historical Register », una rivista regolarmente comprata dallo scozzese, si era a lungo soffermata su questi straordinari fatti. Per quanto riguarda invece l'occasione in cui Hume era giunto a formulare l'argomento centrale della sua critica ai miracoli, ecco quanto egli stesso ne dirà nel 1762: « Stavo passeggiando nei chiostri del collegio dei gesuiti di La Flèche, una città in cui passai due anni nella mia giovinezza, ed ero impegnato in una discussione con un gesuita di un certo talento e una certa cultura, che mi stava narrando di alcuni assurdi miracoli capitati nel loro convento e mi incitava a esprimere il mio parere: fui spinto dunque a confutarlo, e siccome la mia testa era piena delle riflessioni del mio *Trattato sulla natura umana*, che stavo scrivendo in quel periodo, mi si presentò immediatamente questo argomento [l'insufficienza delle testimonianze umane per provare i miracoli] che pensai avrebbe fortemente imbarazzato il mio compagno; ma alla fine egli mi obiettò che era impossibile che tale argomento avesse una qualche solidità dato che valeva tanto contro il vangelo quanto contro i miracoli cattolici, osservazione che anche io consideravo una risposta sufficiente. Credo che voi dobbiate ammettere che la libertà di questo ragionamento rende in qualche modo straordinario il fatto che esso costituisca il prodotto di un convento di gesuiti sebbene forse possiate considerare che il suo carattere sofistico risenta fortemente del suo luogo di nascita »[3]. In questo caso risulta quindi

[1] Questa tesi è sostenuta da N. Kemp Smith in *The Philosophy of David Hume*, Londra 1941.

[2] Cfr. infra, vol. II, pp. 115 sgg.

[3] Si tratta della lettera al reverendo George Campbell del 7 giugno 1762, in *Letters*... cit., I, p. 361.

chiaro che lo scetticismo di Hume nasceva come reazione al dommatismo, e comunque egli era pronto a temperare la sua inclinazione allo scetticismo con esplicite dichiarazioni in senso contrario. Ecco perché Hume non esiterà a rinviare la pubblicazione delle sue considerazioni sui miracoli fino al 1748 [4]; il filosofo « cauto » non era certo incline alle battaglie di principio.

Nell'agosto del 1737 Hume prendeva la strada del ritorno in Inghilterra e portava nel suo bagaglio il manoscritto del *Trattato.* Fino alla primavera del 1739 lo scozzese si fermerà a Londra, una città nella quale non si troverà mai a suo agio e alla quale preferirà sempre la più familiare Edimburgo. Tutto il 1738 è dedicato a ripulire il manoscritto del I e del II libro del *Trattato,* e a cercare un editore. La ricerca doveva essere particolarmente laboriosa: non solo perché Hume era un autore sconosciuto, ma anche perché egli voleva salvaguardare una serie di esigenze. Desiderava in primo luogo restare indipendente e non seguire le strade abitualmente percorse dagli autori per garantirsi da un insuccesso, sia che si trattasse di dedicare il libro a qualche potente, come di aprire una sottoscrizione che finanziasse la pubblicazione del *Trattato.* Hume voleva inoltre conservare l'anonimato, seguendo un uso abbastanza diffuso in quei tempi e che doveva permettergli di evitare i pericoli di una probabile ostilità degli ambienti religiosi; infine, desiderava conservare i diritti delle eventuali edizioni del *Trattato* successive alla prima.

La permanenza di Hume a Londra non fu però spesa solo nel lavoro di revisione del *Trattato,* ma fu anche dedicata a stringere rapporti con il mondo politico e culturale della capitale. Così, frequentò particolarmente quel Pierre Desmaizeaux, esule protestante francese, che per i suoi stretti legami con gli ambienti deisti, per l'amicizia con Bayle, di cui sarà il biografo, e con Collins, che gli lascerà tutti i manoscritti, dovette essere ricco di preziosi consigli e indicazioni stimolanti per il giovane David. Lo scozzese frequen-

[4] Si veda più avanti, sezione VII, p. LV.

tava anche l'ambiente dei politici londinesi in cui spiccavano le personalità del partito *whig* al potere dal 1714, non disdegnava la vita mondana e perfino una regolare partecipazione alle prime teatrali. Era questo il periodo in cui la cultura inglese era dominata non solo dalla diffusione degli scritti filosofici di deisti come Clarke e Tindal (del 1731 era il libro *Christianity as Old as the Creation*) e dalla discussione delle idee di moralisti come Hutcheson e Butler, ma anche dal successo letterario di saggisti come Pope e Swift. Nessuno di questi aspetti della cultura inglese del tempo, è facile ipotizzarlo, dovette sfuggire alla vivace intelligenza di Hume, e numerosi riscontri nella sua produzione stanno a dimostrarlo. Egualmente sensibile e informato egli doveva essere nei confronti della vita politica dell'Inghilterra del suo tempo, e infatti non tarderà molto, ad esempio, a manifestare le sue opinioni sull'amministrazione di Robert Walpole [5]. Non mancheranno negli anni successivi le occasioni che testimonieranno l'apertura dello scozzese sia per gli eventi letterari sia per quelli politici della sua epoca. Il motto a lui più caro, « sii un filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur tuttavia un uomo » [6], dopo il giovanile periodo di isolamento stava divenendo una regola di vita per *le bon David* che si apriva, con moderazione, a tutti gli aspetti della realtà che lo circondava.

Proprio la moderazione e l'equilibrio che Hume va conquistando giustificano probabilmente i sospetti e i timori del giovane filosofo per il suo *Trattato* sistematico, ancora prima della pubblicazione. Così, da poco tornato in Inghilterra, Hume scrivendo a un amico si mostrava consapevole che le opinioni da lui esposte erano del tutto « nuove » ed eccentriche rispetto a quelle comunemente accettate, tanto che egli era spesso « obbligato a usare una nuova terminologia » [7].

[5] Si veda più avanti quanto si dirà a proposito del *Ritratto di Sir Robert Walpole*, p. XXXIX.

[6] Cfr. infra, vol. II, p. 7.

[7] Lettera a Henry Home del 2 dicembre 1937, in *New Letters*... cit., p. 1.

Per cercare di tranquillizzarsi non resta a David Hume che rivolgersi ad amici per consiglio. A questo proposito, di grande aiuto gli è Henry Home, il futuro Lord Kames, al quale Hume si rivolgerà, e non solo in quest'occasione, per avere un parere sulle sue pagine. Lo stesso Home promette al giovane scozzese di fargli conoscere Joseph Butler che, con i suoi *Fifteen Sermons* usciti nel 1726 e con la sua *Apology of Religion* appena pubblicata, nel 1736, si era imposto come una delle massime autorità favorevoli a una posizione moderata, schierata cioè a difesa delle convinzioni religiose tradizionali, ma anche tollerante nei confronti di nuove posizioni. Ecco quindi il nostro autore confessare a Henry Home il suo stato d'animo, i suoi timori e le sue speranze: « Ho deciso di inviarvi certi ragionamenti sui miracoli che una volta pensavo di pubblicare con il resto, ma che temo sembreranno troppo offensivi anche tenendo conto della disposizione attuale del mondo. Qualcosa nel filo del ragionamento e gran parte della forma dell'espressione potrà forse sembrarvi non appropriato, non conoscendo il contesto in cui tali ragionamenti si inseriscono; potrete però pienamente giudicare della solidità dell'argomento avanzato. Fatemi sapere la vostra opinione a questo proposito. Non è forse lo stile troppo prolisso? Sebbene si tratti di un argomento accessibile a tutti, mi sono dilungato su di esso molto di più che su altre parti della mia opera [...]. Sono pienamente d'accordo con voi nel giudizio sul dr. Butler e sarò estremamente lieto di essergli presentato. Sto ora castrando il mio libro, cioè privandolo delle sue parti migliori in modo tale che esso possa risultare il meno offensivo possibile prima di affidarlo al giudizio dei dottori. Si tratta di un atto di vigliaccheria di cui mi sento colpevole anche se, credo, nessuno dei miei amici mi rimprovererà per esso. Ma ho deciso di non essere un entusiasta in filosofia, proprio quando mi impegnavo a criticare gli altri entusiasmi »[8]. Il parere di Henry Home sarà del tutto contrario a una pubblicazione delle pagine sui miracoli e Hume, accomodante, seguirà il consiglio degli

[8] Ivi, pp. 2 sg.

amici. Sfumava anche l'incontro con Butler, nessuna autorità riconosciuta interveniva quindi per dissolvere i timori del nuovo autore.

Finalmente il 26 settembre 1738 David Hume firmava il contratto con l'editore John Noon di Londra per la pubblicazione del I e del II libro del *Trattato sulla natura umana.* Le condizioni a cui teneva l'autore venivano rispettate; per il resto si sarebbero fatte mille copie dei primi due libri del *Trattato* e Hume avrebbe ottenuto cinquanta sterline, una cifra certo non esorbitante, ma neanche modesta per un esordiente. Gli ultimi mesi del 1738 sono dedicati quindi alla correzione delle bozze ed ecco, alla fine di gennaio del 1739, comparire anonimi i libri del *Trattato sulla natura umana* dedicati a un'analisi dell'intelletto e delle passioni[9]: una lunga vicenda era appena cominciata.

III. LA PUBBLICAZIONE DEL III LIBRO DEL *TRATTATO*. FORTUNA E SFORTUNA DEL CAPOLAVORO GIOVANILE

Quando nel gennaio del 1739 i primi due libri del *Trattato* furono proposti al pubblico, Hume era consapevole che si trattava di un'opera difficile e che quindi non avrebbe potuto avere un'accoglienza trionfale; pur tuttavia l'insuccesso dovette prendere proporzioni più ampie del previsto: la delusione conseguente fu evidentemente molto forte se nel 1776 il filosofo, facendo un consuntivo della sua vita, poteva giungere a scrivere della sua opera giovanile che si era trattato di un vero e proprio « aborto di stampa »[1]. L'attesa di Hume per le reazioni alla pubblicazione del *Trattato* fu ansiosa e spasmodica, e tutto il 1739 e il 1740 furono spesi nel seguire le tracce della diffusione del suo libro. Ritornato a Ninewells

[9] *A Treatise of Human Nature: being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, s.a., voll. 2, John Noon, Londra 1739.

[1] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 996.

fin dal marzo del 1739, Hume si impegnava nella revisione del terzo libro del *Trattato*, dedicato ai problemi della morale.

Già appena poche settimane dopo la pubblicazione dei primi due libri del *Trattato*, Hume scriveva all'amico Henry Home, lamentando il « dubbio successo » del suo libro e dicendosi convinto che tale doveva rimanere a lungo, in quanto « coloro che sono abituati a riflettere su argomenti astratti come questi sono di solito pieni di pregiudizi, e coloro che sono privi di pregiudizi non hanno alcuna familiarità con i ragionamenti metafisici. I miei princìpi, inoltre, sono così lontani dalle opinioni volgari su questi argomenti, che se essi avessero successo produrrebbero quasi un totale mutamento in filosofia, e voi sapete come non sia facile che si verifichino rivoluzioni del genere. Sono abbastanza giovane per vedere cosa accadrà, ma temo che la principale ricompensa che avrò per un certo tempo sarà il piacere di studiare questi importanti argomenti e l'approvazione di pochi giudici »[2]. Certo non era il successo economico quello che Hume si aspettava dal suo *Trattato*, né forse una larga popolarità; tutto quello a cui teneva era una vendita moderata e il giudizio positivo di pochi giudici qualificati. Eccolo quindi preoccuparsi di inviare egli stesso il libro ad amici e a personaggi di prestigio, come ad esempio Joseph Butler. Nell'aprile del 1739 Hume inviava i primi due libri del *Trattato* anche a Pierre Desmaizeaux, pregandolo di fargli sapere se li trovava sufficientemente « comprensibili », « veri » e « accettabili dal punto di vista dello stile e del linguaggio », e invitandolo inoltre a indicargli tutti gli errori che vi avesse rilevato[3].

Il parere delle persone qualificate si faceva attendere; anche gli amici più stretti come Henry Home, per leggere il *Trattato*, dovevano esservi obbligati a viva forza; lo scozzese aveva l'impressione che una cortina di silenzio circondasse il suo libro. Nel giugno del 1739, concludeva che l'in-

[2] Lettera a Henry Home, da Londra, del 13 febbraio 1739, in *New Letters* ... cit., pp. 3 sg.

[3] Lettera del 6 aprile 1739, in *Letters* ... cit., I, pp. 29 sg.

successo della sua opera era più che evidente e aggiungeva filosoficamente: « in definitiva mi rendo conto della mia scempiaggine nel provare insoddisfazione, o ancor più disperazione, per questo insuccesso; infatti non avrei dovuto aspettarmi niente di più da ragionamenti astratti di questo genere, né di fatto mi ripromettevo molto di più. Il mio trasporto per quelle che ritenevo delle nuove scoperte mi ha fatto perdere di vista tutte le abituali regole di prudenza; e avendo goduto della soddisfazione consueta a chi crea qualcosa di nuovo, è più che giusto che io vada incontro anche alle delusioni che abitualmente ne conseguono »[4].

Malgrado l'insuccesso, Hume riprenderà nel 1739, nella tranquillità di Ninewells, il suo lavoro filosofico, tanto cominciando la stesura di alcuni saggi che pubblicherà nel 1741, quanto ripulendo per la pubblicazione il terzo libro del *Trattato.* Nel corso di questa revisione Hume si rivolgerà a Francis Hutcheson, professore di filosofia morale a Glasgow, chiedendogli un parere preciso su alcune parti del suo libro. Alla critica, sollevata da Hutcheson, di eccessiva freddezza nella trattazione dei problemi morali, Hume ribadirà la sua convinzione dell'opportunità di evitare un tono di declamazione nel trattare tali questioni[5]: più che un pittore della natura umana, è ovvio, Hume vuole esserne un'anatomista. A parte questo, però, egli si dirà pronto a seguire i consigli di Hutcheson « nel cambiare la maggior parte di quei passi giudicati difettosi dal punto di vista della prudenza », anche se doveva confessare che il moralista gli sembrava « un po' troppo delicato »[6]. Anche in questo caso l'invito alla prudenza verrà di buon grado accettato dallo scozzese; si tratta di una costante del suo comportamento e, quasi sempre, pur non condividendo i timori degli amici, si piegherà ai loro inviti. In questa tendenza conciliante bisognerà individuare l'origine di

[4] Lettera a Henry Home del 4 giugno 1739, in *New Letters*... cit., p. 5.

[5] Lettera a Francis Hutcheson del 17 settembre 1739, in *Letters*... cit., I, p. 33.

[6] Ivi, p. 34.

molte variazioni a cui Hume sottoporrà i suoi scritti nelle varie edizioni, del rinvio della pubblicazione delle sue considerazioni sui miracoli, della vicenda dei saggi sul suicidio e sull'immortalità dell'anima e dei dialoghi sulla religione naturale. Lontana da Hume qualsiasi tentazione estremistica, egli restò sempre legato ad ambienti moderati, dei quali abbraccerà spesso le posizioni. Prenderà esplicitamente posizione, in seguito, rifiutando qualsiasi fanatica adesione a qualsivoglia principio e cercherà di giustificare un tono conciliante indicandone le ragioni a favore. Così, nel 1757, scriverà al suo editore: « Per quanto riguarda le mie opinioni, sappiate che non ne difendo nessuna positivamente; propongo solamente i miei dubbi nei casi in cui sono tanto sfortunato da non avere le stesse convinzioni del resto dell'umanità »[7]. Ancora nel 1764 affermerà: « Significa concedere un eccessivo rispetto al volgo e alle sue superstizioni farsi un vanto della sincerità a questo proposito. Si è mai considerato un punto d'onore il dire la verità ai bambini o ai folli? Se la faccenda meritasse di essere trattata con serietà risponderei che l'oracolo della Pizia, approvato da Senofonte, consigliava a ognuno di adorare gli dei secondo le usanze della propria città. Desidero comunque che mi sia ancora concesso di essere un'ipocrita su tali questioni »[8]. Certo, al tempo di queste lettere molta strada era stata fatta per abbandonare il tono assertorio della prima opera; ma un segno della flessibilità propria di Hume lo si avvertiva già nel 1739, quando egli era pronto a sottoporre a revisione le pagine sulla morale del suo *Trattato* per seguire i consigli di Hutcheson.

A Hutcheson, Hume si rivolse anche per trovare un nuovo editore per il terzo libro del *Trattato*. Probabilmente il giovane filosofo non riusciva a evitare il sospetto che John Noon fosse, almeno in parte, responsabile dell'insuccesso delle prime due parti del *Trattato*. Eccolo quindi pre-

[7] Lettera a Andrew Millar del 3 settembre 1757, in *Letters* ... cit., I, p. 265.

[8] Lettera dell'aprile 1764 al colonnello James Edmonstoune, in *Letters* ... cit., I, p. 439.

gare Hutcheson di introdurlo al suo editore Thomas Longman e, nel timore che gli si potesse opporre un rifiuto, scrive: « Forse voi potete non essere interessato a raccomandare a un editore un libro che può offendere le persone religiose, e forse ancora voi potete considerarlo non adatto a essere venduto al pubblico. Vi assicuro perciò che non me ne avrò affatto a male nel caso di un vostro rifiuto. Debbo solo dire, relativamente al primo punto, che il libro è considerevolmente cambiato da quando lo avete visto e, sebbene i preti siano sempre nemici delle novità in filosofia, pur tuttavia non credo troveranno in questo volume grandi motivi di indignazione »[9].

Ma Hutcheson non dovette restare intimorito dal tono del *Trattato*, tanto è vero che non ebbe alcuna difficoltà a introdurre David Hume presso Thomas Longman. Nel ringraziarlo, Hume gli comunicava la sua intenzione di preparare una seconda edizione delle prime due parti del *Trattato*; agli inizi del 1740 non si trattava ancora di uno scritto completamente irrecuperabile, se egli poteva scrivere: « Penso con impazienza a una seconda edizione, specialmente per i cambiamenti che intendo apportare alla mia opera. È un'opportunità che noi autori possediamo dopo l'invenzione della stampa [...]. Senza una tale opportunità sarei stato colpevole di eccessiva temerarietà per avere pubblicato alla mia età tante novità in un settore tanto delicato della filosofia. In ogni caso temo che dovrò addurre a mia scusa proprio quella stessa circostanza della giovinezza che potrebbe essere fatta valere contro di me »[10].

Alla fine del 1740 usciva quindi a Londra, sempre anonimo, il terzo libro del *Trattato sulla natura umana* dedicato alla morale[11]. Anche questa parte del *Trattato* avrà uno scarso

[9] Lettera a Hutcheson del 4 marzo 1740, in *Letters* ... cit., I, pp. 36 sg.

[10] Lettera a Hutcheson del 16 marzo 1740, in *Letters* ... cit., I, pp. 38 sg.

[11] *A Treatise of Human Nature: being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. With an Appendix. Wherein some Passages of the foregoing Volumes are*

successo di vendita. A questa terza parte Hume aggiungeva un'appendice a chiarimento di alcuni passaggi dei primi due libri: molto meno quindi della seconda edizione inizialmente progettata. La prima edizione dei tre libri del *Trattato* rimase l'unica nel corso della vita di Hume; copie dei volumi dovevano essere ancora disponibili presso gli editori nel 1756, se proprio in quello stesso anno, sulla scia del successo del primo volume della *Storia d'Inghilterra*, i giornali di Londra ne sollecitavano la diffusione.

Hume dunque non preparò più la seconda edizione del *Trattato* anche se, sembra, vi lavorò concretamente per un certo tempo, riportando in margine a una sua copia della edizione originale una serie di correzioni [12]. Anzi, con il passare degli anni crebbe il suo senso di estraneità nei confronti dell'opera giovanile. Non solo Hume si guardò bene dal ripubblicarla inserendola nelle varie edizioni della sua raccolta di opere che cominciò a uscire dal 1753, ma dopo l'*Estratto* [13] e la *Lettera a un amico in Edimburgo* pubblicata anonimamente nel 1745 per rispondere all'attacco del reverendo Wishart [14], non difese o sostenne più il *Trattato* né lo pubblicizzò nel corso della sua vita. Al contrario, fu egli stesso a esprimere sul *Trattato* una serie di giudizi negativi. Probabilmente l'incidente del 1745, per cui Wishart, facendo circolare una sintesi delle idee del *Trattato*, riuscì a bloccare la candidatura di Hume alla cattedra di etica e filosofia pneumatica dell'Università di Edimburgo [15], fu il fatto estrinseco che spinse Hume a seppellire definitivamente il suo primo tentativo filosofico.

Dopo il 1745 i pochi accenni fatti dallo stesso Hume al suo *Trattato* sono tutti negativi. Così, nel 1751 scrive a Gilbert Elliot di Minto: « Ritengo che i *Saggi filosofici* con-

illustrated and explain'd. Vol. III, Of Morals, s.a., Thomas Longman, Londra 1740.

[12] È quanto testimonia E. C. MOSSNER in *The Life* ... cit., p. 137, n. 1.

[13] Si veda più avanti, sezione IV.

[14] Si veda più avanti, sezione VI.

[15] Si veda più avanti, *ibid.*

tengano tutto ciò che di importante relativamente all'intelletto potreste trovare nel *Trattato*. Vi consiglio quindi di non leggere quest'ultimo libro. Riassumendo e semplificando le questioni, in realtà le rendo molto più complete. *Addo dum minuo*. I princìpi filosofici sono i medesimi in entrambe le opere; ma fui spinto dal calore della giovinezza e dal senso della scoperta a pubblicare il *Trattato* troppo precipitosamente. Una impresa tanto vasta progettata prima che avessi ventun anni e realizzata prima dei venticinque doveva necessariamente avere molti difetti. Mi sono pentito della mia fretta cento e cento volte »[16]. Pochi anni dopo, nel 1754, Hume ribadiva il suo giudizio negativo sul *Trattato*, precisando che considerava « un enorme errore » l'avere pubblicato un libro del genere che « aveva la pretesa di fare innovazioni in tutte le parti più sublimi della filosofia » e che era stato composto prima dei venticinque anni. Ma ciò che maggiormente Hume, avvicinatosi a una filosofia sempre più cauta e lontana dagli entusiasmi giovanili, trovava irritante nel *Trattato* era « il tono assertorio » imputabile « all'ardore giovanile »; proprio questo andamento dommatico faceva sì che egli non avesse la pazienza di rivedere la sua prima opera, anche se era pronto a riconoscere che « quale successo possano avere le stesse dottrine meglio illustrate ed espresse, *adhuc sub judice est* »[17].

Pubblicamente Hume non giunse mai ad ammettere di essere l'autore del *Trattato*, anche se quest'opera fin dal 1739 gli era stata esplicitamente attribuita. Solo per l'edizione definitiva dei suoi scritti, che uscirà postuma nel 1777, Hume preparò un'avvertenza, che doveva precedere il secondo volume delle sue opere comprendente le due *Ricerche*, in cui riconosceva di essere l'autore del *Trattato*; ma solo per ribadirne il rifiuto. Si leggeva infatti nell'avvertenza: « La maggior parte dei princìpi e dei ragionamenti contenuti in questo

[16] Lettera a Gilbert Elliot di Minto scritta nel marzo o aprile 1751, in *Letters* ... cit., I, p. 158.

[17] Lettera a John Stewart del febbraio 1754, in *Letters* ... cit., I, p. 187.

volume furono pubblicati in un'opera in tre libri intitolata *Trattato sulla natura umana.* Un'opera che l'autore aveva progettato prima di lasciare il College e ha scritto e pubblicato non molto tempo dopo. Ma non avendo quest'opera avuto successo, l'autore si accorse del suo errore di averla stampata troppo presto e ne riformulò tutte le idee nei saggi che seguono, in cui spera che siano state corrette alcune trascuratezze di ragionamento e ancor più di espressione. Tuttavia, parecchi scrittori che hanno onorato la filosofia dell'autore di una risposta, hanno avuto cura di rivolgere tutte le loro batterie contro quell'opera giovanile, mai riconosciuta dall'autore, e hanno mostrato aria di trionfo per ogni successo che ritenevano di avere ottenuto contro di essa. Si tratta di un modo di fare contrario a tutte le norme della sincerità e di una condotta leale, chiaro esempio di quegli artifici polemici che uno zelo bigotto si ritiene autorizzato a usare. Pertanto l'autore desidera che i seguenti saggi siano considerati i soli che contengono i suoi princìpi e le sue opinioni filosofiche »[18]. Si trattava, con questa avvertenza, di rifiutare, come Hume stesso spiegava al suo editore nel 1775[19], l'interpretazione che del *Trattato* aveva dato Reid nel decennio precedente, e si trattava anche di rispondere ai più recenti attacchi, pieni di pacchiana aggressività contenuti nell'opera di Beattie; ma la risposta non era certo una difesa del *Trattato,* quanto piuttosto un suo seppellimento.

Eppure, anche se il *Trattato* non ebbe successo di vendite, non sembra che Hume avesse ragione nel giudicare la sua opera giovanile come un libro che era passato completamente sotto silenzio e che non si era conquistato « neanche

[18] L'avvertenza all'edizione del 1777 degli *Essays and Treatises on Several Subjects* viene riportata da T. H. Grose nella lunga e informata storia delle edizioni delle opere di Hume premessa al vol. III dei *Philosophical Works* a cura di T. H. GREEN e T. H. GROSE, voll. 4, Londra 1874-75 (le citazioni sono dall'edizione del 1882-86, ristampa anastatica, Aalen 1964, pp. 37 sg.).

[19] Lettera del 26 ottobre 1775 a W. Strahan, in *Letters*... cit., II, p. 301.

il merito di sollevare un po' di rumore tra i fanatici »[20]. Scorrendo le annate 1739 e 1740 di alcune tra le più significative riviste europee[21] si troveranno parecchie segnalazioni e recensioni del lavoro del giovane scozzese: dalla nota comparsa nella « Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe » di Amsterdam nel 1739 in cui, probabilmente per mano di Desmaizeaux, si svelava che un « gentiluomo di nome Hume » era l'autore del *Trattato*; alla nota nel fascicolo del maggio 1739 delle « Neue Zeitungen von gelehrten Sachen » di Lipsia; alla lunga recensione, sia pure stroncatoria, comparsa nei fascicoli del novembre e del dicembre 1739 della più importante rivista inglese di cultura del tempo, la « History of the Works of the Learned »; alla non meno puntigliosa critica comparsa nelle « Göttingische Zeitungen » del 7 gennaio 1740. Critiche e discussioni del *Trattato* compariranno ancora nel 1740 in varie sedi, tra le quali sono da ricordare la « Bibliothèque raisonnée » e la « Nouvelle Bibliothèque » dell'Aia. Si tratta quasi sempre di note che, riconosciuta la genialità dell'autore, insistono poi nell'elencare le obiezioni; ma non si può certo concludere che il *Trattato* fosse passato sotto silenzio. E per quanto riguarda le reazioni dei fanatici, non era forse una testimonianza di ostilità religiosa la violenta recensione comparsa nella « History of the Works of the Learned », probabilmente di mano di quel reverendo William Warburton che più di una volta scaglierà l'anatema contro l'« ateo » scozzese? E non sarà ancora una dimostrazione di feroce odio bigotto il libello del 1745, probabilmente opera del reverendo William Wishart, in cui si rintracciavano nel *Trattato* « scetticismo universale, princìpi che conducono direttamente all'ateismo » ecc.?[22] E il fatto che il *Trattato* non era nato morto dai torchi lo testi-

[20] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 996.

[21] È quanto ha fatto con la solita cura E. C. Mossner, che ne ha riferito poi in *The Continental Reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, « Mind », 1947, pp. 31-43.

[22] Sullo *Specimen* di Wishart si veda più avanti sez. VI, p. XLV.

monierà ancora nel 1763 Thomas Reid, scrivendo a Hume[23] che solo la lettura del suo *Trattato* l'aveva portato a rendersi conto delle forti implicazioni scettiche presenti nell'empirismo lockiano, aiutandolo quindi a formulare quelle idee che esporrà nella sua *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense.* Ancora nel 1770 il *Trattato* dimostrava, malgrado l'ostilità dello stesso autore nei suoi confronti, una notevole vitalità, se larga parte del volume di James Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism,* appena uscito, era dedicata proprio alla confutazione dell'opera giovanile di David Hume.

Il distacco di Hume dal suo capolavoro giovanile andrà dunque cercato in motivazioni diverse da quella della reazione a una fredda accoglienza. Non si tratterà certo della ricerca senza freno della fama letteraria e del successo economico ad allontanare gradatamente lo scozzese, come suggeriva ad esempio T. H. Huxley[24], dalle poco leggibili e impopolari riflessioni filosofiche del *Trattato.* L'abbandono del *Trattato* andrà piuttosto cercato in parte nel dispetto che sorgeva nel vedere assolutamente misconosciuti gli elementi costruttivi presenti nel sistema della natura umana e nel diffondersi poi dell'interpretazione di quest'opera, come della esposizione di uno scetticismo sistematico, data da Reid e dalla scuola scozzese; ma principalmente nel progressivo passaggio da una concezione della filosofia come impegno sistematico a una tendenza a vedere nel lavoro filosofico una ricerca rivolta a più limitati obiettivi, alla quale dunque si confaceva più la forma del saggio cui lo scozzese ricorrerà nelle opere successive[25].

[23] La lettera di Reid e la ironica risposta di Hume si può leggere in *Letters*... cit., I, pp. 375 sg.

[24] T. H. HUXLEY, *Hume*, Londra 1879, specialmente p. 11. La medesima tesi è sostenuta con ancora maggior nettezza da W. KRUSE in *Hume's Philosophy in His Principal Work*, trad. inglese citata da N. KEMP SMITH, *op. cit.*, p. 520.

[25] È quanto sostiene giustamente A. SANTUCCI nel suo illuminante *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari 1969, specialmente pp. 128 sgg.

Il giudizio negativo di Hume e l'abbandono in cui egli lasciò la sua opera giovanile possono spiegare in parte la sfortunata storia del *Trattato sulla natura umana.* Laddove degli altri scritti humiani si ebbero edizioni su edizioni, e rapide vennero le traduzioni, diversamente andarono le cose per l'opera giovanile. Una nuova edizione inglese del *Trattato* si avrà solo nel 1817 [26], ma solo dalla fine del secolo scorso le edizioni del *Trattato* cominciarono a susseguirsi con una certa regolarità, specialmente dopo che nel 1874-75 T. H. Green e T. H. Grose ristamparono il *Trattato* insieme alle altre opere filosofiche di Hume in una edizione oramai divenuta classica [27], e nel 1888 L. A. Selby-Bigge curò un'edizione del capolavoro giovanile dello scozzese che forniva anche un ricco indice analitico [28].

Per quanto riguarda le traduzioni, laddove quelle delle altre opere seguirono quasi immediatamente l'edizione inglese, quelle del *Trattato* si fecero invece attendere e, con la sola eccezione della traduzione tedesca di L. H. Jacobi del 1790-1792 [29], dovette passare ben più di un secolo prima che si avesse, nel 1878, la traduzione francese [30] del libro sull'intelletto, cui seguì, nel 1923, una traduzione integrale spagnola [31], nel 1926 la traduzione italiana del solo libro I [32] e infine,

[26] Allman, Londra 1817.

[27] *Philosophical Works* cit. Il *Trattato* è nei primi due volumi.

[28] Oxford 1888.

[29] *Ueber die menschliche Nature. Aus dem Englischen nebst Kritischen Versuchen zur Beurtheilung diese Werke von L. H. Jacobi*, Halle 1790-92, voll. 3. Una nuova traduzione del *Trattato* si ebbe in Germania negli anni 1895-1906.

[30] *Psychologie de Hume, Traitè de la nature humaine. Livre I*, trad. di Ch. Renouvier e F. Pillon, Parigi 1878. La prima traduzione francese completa del *Traité de la nature humaine* è quella in due volumi di André Leroy, Parigi 1946.

[31] *Tratado de la naturaleza humana*, trad. di Vincente Viqueira, Madrid 1923.

[32] Si tratta della traduzione di Armando Carlini utilizzata, dopo essere stata rivista, anche per questa edizione: *Trattato sull'intelligenza umana*, Bari 1926. Il II libro del *Trattato* è stato per la prima volta tradotto in italiano da Mario Dal Pra: *Trattato sulle passioni*, Torino 1950. Per il terzo libro del *Trattato* si deve vedere: *La cono-*

solo con questa edizione delle opere filosofiche di Hume, la prima presentazione unitaria al lettore italiano del *Trattato sulla natura umana.*

Dunque la fortuna del *Trattato* fu in parte condizionata dal giudizio negativo che di questa sua prima opera aveva dato lo stesso Hume. La filosofia dello scozzese fu conosciuta principalmente sulla base dei suoi *Saggi* e delle sue *Ricerche,* e lo stesso Kant non dovette conoscere il capolavoro sistematico del filosofo inglese. Solo lentamente si è tornati a guardare al *Trattato* come all'opera capitale dello scozzese, per cui più ci avviciniamo al presente e maggiore diventa l'attenzione prestata allo scritto giovanile di Hume. In questi ultimi trenta anni è cresciuto continuamente l'interesse per il *Trattato,* e quest'opera è oramai divenuta il testo chiave non solo per comprendere il pensiero di Hume, ma anche per introdursi a uno degli aspetti centrali dell'evoluzione del pensiero inglese del XVIII secolo.

IV. L'*ESTRATTO* DEL *TRATTATO SULLA NATURA UMANA*

Nell'estate del 1739, mentre si andavano manifestando i segni dell'insuccesso del *Trattato,* opera della quale neanche l'attenta rivista « History of the Works of the Learned » si era ancora occupata, Hume si impegnò nella preparazione di un *Estratto* del suo *Trattato,* probabilmente con l'intenzione di inviarlo proprio a quella rivista. Ma, come si è detto, i fascicoli di novembre e dicembre della « History of the Works of the Learned » pubblicarono una recensione stroncatoria del *Trattato* e dunque Hume desistette dal suo primo progetto. Le sorti dell'*Estratto* non sono da allora più chiare; un accenno lo troviamo in una lettera di Hume a Hutcheson, nel marzo 1740: « Il mio editore ha spedito una copia del

scenza e la morale, il III libro del Trattato sulla natura umana preceduto da passi scelti delle Ricerche sull'intelletto umano, a cura di F. Albeggiani, Milano 1935.

mio libro al signor Smith; spero che l'abbia ricevuta e che abbia anche ricevuto la vostra lettera. Non so ancora che cosa abbia fatto dell'estratto; forse voi ne sapete qualcosa. Ho fatto in modo che fosse pubblicato a Londra, ma non nel " The Works of the Learned " che ha pubblicato sul mio libro un articolo alquanto ingiurioso prima che spedissi l'estratto » [1].

Un accenno comunque tanto equivoco, che tutti gli studiosi di Hume, fino al 1938, avanzarono l'ipotesi erronea che Hume alludesse a un'opera del giovane Adam Smith. Si credeva cioè che Hutcheson avesse incaricato Adam Smith, suo studente a Glasgow, di preparare un estratto del libro I e II del *Trattato sulla natura umana*, come era solito far fare ai suoi allievi per tutte le opere maggiori.

Solo nel 1938 J. M. Keynes e P. Sraffa, avendo trovato tre copie dell'*Estratto*, ne pubblicavano il testo e ne sostenevano decisamente l'attribuzione a Hume [2]. Gli argomenti che giustificavano questa attribuzione erano diversi. Così, si faceva notare che lo Smith cui faceva riferimento Hume nella lettera non poteva essere Adam Smith, sia perché in quel periodo questi viveva a Glasgow e quindi non vi era alcuna necessità che Hutcheson gli inviasse una lettera, sia perché nel 1740 Adam Smith aveva solo diciassette anni e difficilmente poteva quindi essere l'autore di questo estratto che richiedeva una notevole padronanza della materia [3]. Keynes e Sraffa, inoltre, sostenevano l'attribuzione dell'*Estratto* a Hume anche sulla base di una analisi stilistica. Si cercava infine di proporre una diversa identificazione dello Smith della lettera a Hutcheson, ad esempio nella persona di un cugino di Hutcheson, libraio a Dublino, e si interpretava il passo della

[1] Lettera a Hutcheson del 4 marzo 1740, in *Letters* ... cit., I, pp. 37 sg.

[2] *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, a cura di J. M. Keynes e P. Sraffa, Cambridge 1938, con una lunga introduzione dei curatori.

[3] Quest'ultimo argomento, diversamente dagli altri qui esposti che sono di Keynes e Sraffa, viene avanzato da T. E. Jessop, *A Bibliography* ... cit., p. 14.

lettera come una prova del desiderio di Hume di far stampare l'*Estratto* anche in Irlanda, dopo avere provveduto per la pubblicazione a Londra.

La tesi dell'attribuzione dell'*Estratto* a Hume è dunque definitivamente acquisita. Fu lo scozzese, quindi, a far pubblicare anonimamente a Londra il suo *Estratto del Trattato sulla natura umana*[4] nel 1740, nel tentativo di sostenere la sua opera maggiore, di favorirne una più ampia diffusione e una più soddisfacente interpretazione. Proprio perciò Hume nell'*Estratto* preferiva soffermarsi su quelle dottrine della causalità e della credenza che considerava la parte più significativa e originale della sua opera maggiore e sulla quale, quindi, intendeva in particolare richiamare l'attenzione dei dotti. Su molte delle altre conclusioni sostenute nel *Trattato* Hume non ritornava affatto o si limitava a un accenno; cominciava quel lavoro di ridistribuzione della materia affrontata nell'opera giovanile, che doveva sfociare alla fine del decennio nell'equilibrio del tutto nuovo dato alle varie questioni esaminate nel *Trattato,* nei *Saggi filosofici* e nella *Ricerca sulla morale.*

L'*Estratto* poco o nulla riuscì a fare a difesa del ponderoso *Trattato,* malgrado l'espediente di presentarlo al pubblico come di mano diversa da quella del tanto criticato *Trattato.* E fu forse proprio questo espediente a segnarne il destino. Hume non fece nessun ulteriore accenno, nel corso della sua

[4] La pubblicazione dell'*Estratto* presso l'editore Charles Corbet viene annunziata dal « Daily Advertiser » dell'11 marzo 1740 con un titolo decisamente più aggressivo di quello che si trova sulle tre copie dell'*Estratto* ritrovate. Infatti il « Daily Advertiser » preannunciava la pubblicazione anonima presso l'editore Charles Corbet di *An Abstract of a late Philosophical Performance, entitled A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the chief Argument and Design of that Book, which has met with such Opposition, and been represented in so terrifying a Light, is further illustrated and explain'd.* Mentre, più moderatamente, nel frontespizio delle copie disponibili si legge: *An Abstract of a Book lately Published; Entituled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*; inoltre si legge che il volume è pubblicato presso l'editore C. Borbet (!) di Londra nel 1740.

vita, all'*Estratto* e dunque questa operetta cadde nel silenzio che circondava il misterioso signor Smith, uscendone solo dopo il 1938, quando le sue sorti furono legate al nome prestigioso dello scozzese [5].

V. LA PUBBLICAZIONE DEI PRIMI VOLUMI DI *SAGGI MORALI E POLITICI*

Le energie di Hume non erano però in quegli anni di residenza a Ninewells esclusivamente convogliate nel seguire le vicende del suo *Trattato,* nel difenderlo e nell'aspettare le reazioni. Infatti, già all'inizio dell'estate del 1739, David Hume era impegnato nella stesura di una serie di saggi su argomenti morali e politici. Essendo « per natura di temperamento gaio e ottimista », si riprese « subito dal colpo » dell'insuccesso del *Trattato* e ritornò « con grande ardore » ai propri studi [1].

Agli inizi del giugno del 1739 scriveva all'amico Henry Home, inviandogli due nuovi saggi e invitandolo a fare le sue osservazioni [2]. Non più di un mese dopo seguiva la spedizione di un altro gruppo di saggi, di cui Hume non era completamente soddisfatto, tanto da temere che « uno sarà giu-

[5] Dopo che Keynes e Sraffa curarono l'edizione del 1938, si sono avute varie altre edizioni e traduzioni. La prima versione francese risale allo stesso anno 1938 a cura di G. Beaulavon ed è comparsa nel III fascicolo di quell'annata della « Revue de Metaphysique et de morale ». Immediata fu anche la traduzione in tedesco a opera di R. Metz, nel 1939, nel quarto fascicolo dei « Blätter für Deutsche Philosophie » del 1938-39. In Italia il testo dell'*Estratto* è stato riprodotto e tradotto la prima volta da Luigi Gui, Padova 1942. L'anno successivo veniva riproposto da ADELCHI BARATONO in *Hume e l'illuminismo inglese,* Milano 1943, pp. 243-263. Nel 1948 si aveva la traduzione di Armando Carlini, *Compendio del Trattato sulla natura umana,* Bari 1948; e infine nel 1966 la traduzione di Mario Dal Pra, *Estratto del Trattato sulla natura umana con aggiunta La lettera a un amico in Edimburgo,* Bari 1966, riprodotta in questa edizione.

[1] *La mia vita,* infra, vol. II, p. 996.

[2] Lettera del 1 giugno 1739, in *New Letters*... cit., p. 5.

dicato estremamente freddo, e un altro sarà considerato un po' sofistico »[3]. Li inviava comunque all'amico sperando di sbagliarsi e ammetteva nella stessa lettera di essere caduto in errori di fatto nei saggi precedentemente spediti[4].

Hume si proponeva inizialmente, come egli stesso confessa nell'avvertenza al volume che uscirà nel 1741[5], di pubblicare questi saggi su riviste di larga circolazione e alla moda, come lo « Spectator » e il « Craftsman »; ecco così spiegato il perché di alcune tendenze stilistiche, specialmente nel saggio *Sullo scrivere saggi*, che imitavano Addison, l'autore di maggior successo in quei tempi. Ecco anche il perché della scelta di certi temi che Hume riteneva adatti a ben predisporre il pubblico colto e in primo luogo le lettrici. Tra l'altro, Hume non doveva essere inconsapevole delle difficoltà che si opponevano al suo successo, dovute al fatto di essere il primo scozzese a comparire in un settore fino allora dominato dagli inglesi.

Il programma di pubblicare i saggi su varie riviste dovette fallire, ed ecco quindi alla fine del 1741 comparire anonima la prima raccolta di *Saggi morali e politici*[6]; si trattava di quindici saggi di vario argomento, da quelli rivolti ad imbonire il gentil sesso, a quelli di genere politico che affrontavano temi già toccati nel *Trattato*, a quelli sulla superstizione e l'entusiasmo che preludevano all'interessamento crescente di Hume per gli atteggiamenti politici e religiosi propri del suo tempo[7]. Nell'avvertenza al volume Hume sembrava partico-

[3] Lettera a Henry Home del 1 luglio 1739, in *New Letters* ... cit., p. 6.

[4] Ivi, pp. 6-7. Klibansky e Mossner identificano i saggi inviati da Hume il mese precedente e in cui erano contenuti degli errori con *Of Moral Prejudices* e *Of Love and Marriage*.

[5] L'avvertenza si può leggere in T. H. GROSE, *History of Editions* cit., pp. 41 sg.

[6] *Essays, Moral and Political*, s.a., A. Kincaid, Edimburgo 1741.

[7] Diamo qui l'elenco di questi quindici saggi: 1. *Of the Delicacy of Taste and Passion*, 2. *Of the Liberty of the Press*, 3. *Of Impudence and Modesty*, 4. *That Politics may be reduced to a Science*, 5. *Of the first Principles of Government*, 6. *Of Love and Marriage*, 7. *Of the Study of History*, 8. *Of the Independency of Parliament*, 9. *Whether*

larmente desideroso di presentarsi come « un nuovo autore », guardandosi bene dal fare qualsiasi accenno al pericoloso lavoro filosofico che aveva precedentemente pubblicato. Come ogni nuovo autore, si dice ansioso circa le sorti della sua opera, anche se è convinto che il lettore non potrà non approvare la sua « moderazione e imparzialità nel metodo di trattare gli argomenti politici »[8]. Sostiene di rivolgersi in particolare ai moderati di entrambi i partiti allora dominanti, *whig* e *tory*, e spera che costoro approvino la sua fatica, mentre si augura che i suoi saggi « spiacciano ai fanatici di entrambe le parti »[9].

I quindici saggi pubblicati nel 1741 ebbero un successo immediato, tanto è vero che ne fu preparata subito, per il gennaio dell'anno successivo, una seconda edizione quasi identica, in cui venivano corrette solo alcune affermazioni relativamente alla storia romana[10]. Hume vi aggiungeva subito un secondo volume di *Saggi morali e politici* che comprendeva altre dodici composizioni di vario genere, tra le quali spiccavano quelle dedicate ai vari tipi di filosofia e quella che presentava un ritratto di Robert Walpole[11]. Hume era piuttosto soddisfatto delle reazioni del pubblico ai suoi *Saggi* e scriveva, quasi trionfalmente, nell'estate del 1742: « Sono tutti venduti a Londra, come mi informano nelle loro lettere due gentiluomini inglesi di mia conoscenza. Vengono ancora

British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic, 10. *Of Parties in general,* 11. *Of the Parties of Great Britain,* 12. *Of Superstition and Enthusiasm,* 13. *Of Avarice,* 14. *Of the Dignity of Human Nature,* 15. *Of Liberty and Despotism.*

8 T. H. Grose, *History of Editions* cit., pp. 41 sg.

9 Ivi, p. 42.

10 *Essays, Moral and Political,* s.a., seconda edizione corretta, A. Kincaid, Edimburgo 1742.

11 *Essays, Moral and Political,* vol. II, s.a., Kincaid, Edimburgo 1742. Diamo qui l'elenco dei dodici saggi del secondo volume: 1. *Of Essay Writing,* 2. *Of Eloquence,* 3. *Of Moral Prejudices,* 4. *Of the Middle Station of Life,* 5. *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences,* 6. *The Epicurean,* 7. *The Stoic,* 8. *The Platonist,* 9. *The Sceptic,* 10. *Of Poligamy and Divorces,* 11. *Of Simplicity and Refinement in Writing.* 12. *A Character of Sir Robert Walpole.*

richiesti, e mi si dice che Innys, il grande libraio di Paul's Church Yard, si meraviglia che non ne sia stata fatta una nuova edizione, in quanto non riesce a trovare più copie per i suoi clienti. Mi si dice anche che il dottor Butler li ha varie volte raccomandati. Spero quindi che abbiano un certo successo, che possano agire come il concime nel terreno e richiamare l'attenzione sull'altra parte della mia filosofia, che ha una natura più durevole, anche se più difficile e ostica »[12].

Tra i saggi di Hume particolare successo ebbe il ritratto di Walpole, che sarà subito ristampato sul « Gentleman's Magazine » e sul « London Magazine ». Probabilmente lo stesso Hume intervenne sullo « Scots Magazine » del marzo 1742[13], per rispondere alle obiezioni e agli interrogativi che aveva sollevato il suo ritratto dell'uomo politico. Il fatto è che Robert Walpole era stato costretto ad abbandonare la carica di primo ministro proprio agli inizi del febbraio del 1742, e il ritratto di Hume non poteva non richiamare la curiosità del pubblico. Dopo la caduta di Walpole, il ritratto, che quando era stato scritto, all'apice del successo del primo ministro, poteva apparire coraggioso ed equilibrato, risultava invece troppo duro e impietoso. Con il passare del tempo lo scozzese giudicò questo suo scritto eccessivamente duro, per cui nella successiva edizione dei *Saggi*, nel 1748, essendo morto nel 1745 Robert Walpole, Hume trasformò il ritratto in una nota al saggio sulla possibilità di ridurre la politica a scienza. Dopo il 1770 Hume infine eliminò completamente anche la nota dalle edizioni dei suoi scritti.

Il *Ritratto di Sir Robert Walpole* non fu certo l'unico saggio di queste raccolte su cui Hume tornò negli anni successivi. Per molti dei saggi stampati nel 1741-42 Hume avrà dubbi e ripensamenti, e le sue esitazioni non dettero solo vita ad un lavoro di revisione e ripulitura, ma anche ad una

[12] Si tratta della lettera da Ninewells a Henry Home del 13 giugno 1742, in *New Letters* ... cit., p. 10.

[13] È quanto sostiene E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., p. 143. Lo stesso Mossner riporta alcune risposte di Hume, comparse sullo « Scots Magazine », alla p. 144 della sua biografia dello scozzese.

diversa collocazione dei vari scritti nell'economia della raccolta o addirittura ad eliminazioni.

Per quanto riguarda le revisioni, non si tratterà solo di correzioni stilistiche, se Hume giungerà dopo il 1768 a mutare sostanzialmente, ad esempio, il suo giudizio sulla libertà di stampa nel saggio dedicato appunto alla trattazione di questo problema [14]. Un saggio, questo, che tra l'altro aveva avuto una risonanza non certo minore al *Ritratto di Sir Robert Walpole,* per la sua capacità di esprimere alcune esigenze tipiche del partito moderato della Scozia della metà del XVIII secolo nella sua lotta contro gli ambienti intolleranti del partito evangelico. Per questo, era stato spesso utilizzato come uno scritto programmatico che ben chiariva le linee politiche dei moderati; come tale appariva, ad esempio, nel 1754, ad apertura di un fascicolo di quello « Scots Magazine » che si proponeva tra l'altro di difendere le libertà civili e religiose contro qualsiasi fanatismo e dommatismo.

Per quanto riguarda i mutamenti nell'economia della raccolta di saggi, alcuni furono ritirati mentre altri se ne aggiunsero. Così, oltre agli omogenei saggi economici e politici che costituiranno nel 1752 i *Discorsi politici,* altri Hume ne aggiunse. Nel 1748, prima di proporre una nuova edizione dei suoi saggi morali e politici, ne stampò tre nuovi in un volumetto che per la prima volta portava il suo nome [15]. L'edizione del 1748 dei *Saggi morali e politici* [16] comprendeva 26 composizioni: rispetto alle precedenti edizioni erano scomparsi, e non verranno più ripubblicati, *Sullo scrivere saggi, I pregiudizi morali, La condizione media di vita* composti principalmente per andare incontro alle esigenze del pubblico,

[14] Ritornerò più avanti sul significato di questa revisione del saggio sulla libertà di stampa: vedi pp. XCII sg.

[15] *Three Essays, Moral and Political: never before published. Which compleats the former edition, in two volumes,* A. Millar, Londra 1748. I tre saggi erano: 1. *Of National Characters,* 2. *Of the Original Contract,* 3. *Of Passive Obedience.*

[16] *Essays, Moral and Political,* terza edizione corretta, con aggiunte, A. Millar, Londra novembre 1748. Si tratta in realtà della terza edizione del vol. I e della seconda edizione del vol. II.

e che lo scozzese non voleva ripresentare in una edizione più meditata. Venivano aggiunti invece, a completare la raccolta, i tre saggi appena pubblicati all'inizio del 1748. Ancora altri mutamenti apporterà Hume ai suoi saggi morali e politici, una volta che essi saranno entrati a far parte, dal 1753, dei volumi degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, la raccolta degli scritti di Hume da cui era ovviamente assente il giovanile *Trattato*. Altri saggi si aggiungeranno, alcuni cadranno, molti saranno ritoccati e fino agli ultimi giorni della sua vita Hume si adopererà per lasciare i suoi scritti nella forma migliore [17].

Nel giro di una ventina d'anni i saggi morali, politici e letterari saranno tradotti in tutte le più importanti lingue euro-

[17] Così nel 1753 i *Saggi morali e politici* formeranno il I dei quattro volumi della raccolta *Essays and Treatises on Several Subjects*, edita a Londra da A. Millar. In quanto parte di questa raccolta, i saggi saranno ristampati nel 1758, edizione in cui costituiranno la prima parte degli *Essays, Moral Political and Literary* che comprendevano come seconda parte i *Political Discourses*. In questa edizione del 1758 Hume cambiava il titolo del saggio *Of Liberty and Despotism* in *Of civil Liberty*, i saggi *Of original Contract* e *Of passive Obedience*, passati nella parte seconda, venivano sostituiti da *Of Tragedy* e *Of the Standard of Taste* che erano stati pubblicati per la prima volta nel 1757 nel volume *Four Dissertations*. Questo ordinamento della prima parte degli *Essays, Moral Political and Literary* rimarrà immutato nella nuova edizione, del 1760, degli *Essays and Treatises on Several Subjects*. In quella del 1764 (in 2 volumi), scompariranno, invece, i saggi *Of Impudence and Modesty*, *Of Love and Marriage* e *Of the Study of History*, sui quali Hume aveva manifestato nel 1752 a Adam Smith (si veda la lettera a questi, del 24 settembre 1752, in *Letters* ... cit., I, p. 168) il dubbio che fossero « troppo frivoli », tanto che aveva continuato a pubblicarli solo per le insistenze del suo editore Millar.

Altre edizioni si avranno nel 1767 e nel 1768. Nell'edizione del 1770 pubblicata a Londra da T. Cadell, in 4 volumi, veniva eliminata la nota su Walpole e ritirato il saggio *Of Avarice*; inoltre il titolo del saggio *Of the Dignity of Human Nature* cambiava in *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*. Seguiva ancora l'edizione del 1772, e infine l'edizione definitiva, uscita postuma nel 1777, sempre presso T. Cadell, in cui compariva per la prima volta, nella prima parte degli *Essays, Moral Political and Literary*, il saggio *Of the Origin of Government* scritto da Hume negli ultimi anni della sua vita.

pee; in francese[18], come in tedesco[19] e in italiano[20]. Con il passare degli anni, i saggi renderanno Hume noto in tutta l'Europa. Proprio ai *Saggi* Hume dovrà il raggiungimento di un certo benessere economico[21]. Dalla lettura dell'edizione dei saggi del 1748 sarà colpito Montesquieu, tanto da spedire allo scozzese una copia del suo *Esprit des Lois* e da aprire uno scambio di lettere estremamente significativo[22]. La fortuna dei saggi continuò costante nei vari paesi europei; se vi furono dei periodi in cui maggiore ne fu la diffusione, come nella seconda metà del secolo XVIII, e altri invece in cui più rare ne saranno le edizioni e le traduzioni, come ad esempio nel corso della prima metà del sec. XIX[23], tuttavia a paragone del *Trattato* questi scritti ebbero indubbiamente un grande successo.

Alcuni di questi saggi furono attentamente esaminati dagli studiosi del pensiero humiano, che ne misero in luce il signi-

[18] La prima traduzione francese dei saggi morali, politici e letterari si ebbe nella raccolta delle *Oeuvres* di Hume stampate ad Amsterdam negli anni 1759-64; i saggi facevano parte del I volume della raccolta e furono pubblicati nel 1764. In realtà già negli anni 1758-59 circolava la traduzione francese di alcuni di questi saggi nella raccolta delle *Oeuvres philosophiques* di Hume pubblicata dallo stesso editore di Amsterdam.

[19] Negli anni 1754-56 usciva ad Amburgo e Lipsia una raccolta in quattro volumi delle *Vermischte Schriften* di Hume, il cui quarto volume era dedicato interamente ai *Moralische und politische Versuche.*

[20] Jessop (*A Bibliography* ... cit., p. 25) cita una traduzione italiana di *Saggi morali e politici*, uscita ad Amsterdam nel 1764.

[21] La rendita annuale di 50 sterline che proveniva dai beni di Ninewells ebbe un certo incremento per le entrate conseguenti alla felice vendita dei saggi e che oscillarono tra le 150 e le 200 sterline.

[22] La lunga lettera di Hume in risposta a Montesquieu è del 10 aprile 1749 (*Letters* ... cit., I, pp. 133-38).

[23] Per quanto riguarda la diffusione in Italia sono da ricordare una edizione del 1808 di *Saggi morali e politici, estratti dalle opere del signor David Hume*, che presentava nove saggi riadattati. Si dovrà poi arrivare al nostro secolo per trovare una scelta di saggi tradotti da U. Forti, *Saggi morali, letterari e autobiografia*, Lanciano 1930; i saggi sull'arte sono stati tradotti da Giulio Preti in una raccolta dal titolo *La regola del gusto*, Milano 1946; questa stessa raccolta, nella sua ultima edizione (Bari 1967), viene qui riprodotta.

ficato per la comprensione dell'evoluzione speculativa dello scozzese. Particolarmente fortunati sono stati, da questo punto di vista, i saggi dedicati a una descrizione di alcuni tipici atteggiamenti filosofici, ovvero i ritratti presentati nei saggi *L'epicureo, Lo stoico, Il platonico* e *Lo scettico.* Nella prima metà del secolo scorso, Burton nella sua ponderosa biografia di Hume avanzava l'ipotesi che lo scozzese avesse messo la maggior parte del suo cuore e della sua simpatia nel saggio dedicato allo stoico[24]. Ma, dopo l'analisi che degli scritti di Hume fece Grose nella seconda metà del XIX secolo, è prevalsa sempre di più la tendenza a ritenere più vicino al pensiero humiano il saggio dedicato allo scettico[25].

VI. SCONFITTE ACCADEMICHE, CAMPAGNE MILITARI E VIAGGI

Dopo la pubblicazione dei *Saggi morali e politici,* Hume per alcuni anni fu alle prese con esperienze che ne allargarono gli orizzonti, lo aiutarono ad approfondire la conoscenza degli uomini, ne misero alla prova il carattere, e in definitiva lo confermeranno nella risoluzione giovanile di dedicarsi completamente alle lettere.

Nel periodo che va dal 1740 al 1744 troviamo Hume a Ninewells, impegnato tra l'altro a ristudiare il greco che aveva « troppo trascurato nella prima giovinezza »[1]. Frequenti sono i suoi viaggi nelle città della Scozia e, come al solito, una certa parte dell'anno la trascorre a Edimburgo.

Nel 1744 il raccoglimento di Hume viene improvvisamente infranto dall'imprevisto presentarsi dell'opportunità di inserirsi nel mondo accademico. In questo caso, come accadrà anche nel 1751-52 per la cattedra presso l'Università di

[24] J. H. BURTON, *Life*... cit., I, p. 142.

[25] Per il giudizio del Grose si veda la già citata *History of Editions*, pp. 46 sg. Analoga posizione prende anche Greig (cfr. *David Hume* cit., pp. 119 sg.).

[1] *La mia vita,* infra, vol. II, p. 997.

Glasgow [2], si tratterà solo di un'occasione mancata: era ancora l'ombra del *Trattato* a rendere lo scozzese particolarmente inviso ai benpensanti. È inutile cercare traccia di questi due insuccessi accademici nell'autobiografia che Hume stese nel 1776: si tratta evidentemente di eventi sui quali lo scozzese non desiderava tornare.

Nell'estate del 1744, dunque, si presentò a Hume l'occasione di ottenere la cattedra di etica e filosofia pneumatica presso l'Università di Edimburgo. Il titolare della cattedra, John Pringle, era diventato medico generale delle forze armate inglesi impegnate in Fiandra nel corso della guerra di successione austriaca. Sembrava dunque inevitabile che egli dovesse rassegnare le dimissioni, e fu proprio il sindaco di Edimburgo, John Coutts a proporre la candidatura di Hume; ma una serie di rinvii provocati dai tentativi di Pringle di farsi concedere dall'Università un ulteriore periodo di congedo fece sì che si giungesse al marzo del 1745, quando finalmente arrivò la lettera di dimissioni di Pringle. Nel frattempo, mentre il consiglio dell'Università era alla ricerca di un sostituto di Pringle, il suo corso era stato tenuto da William Cleghorn, come supplente; ovviamente il nome di questo modesto personaggio veniva sempre più contrapposto a quello di Hume.

Già dall'estate del 1744, infatti, si era andato organizzando tra gli accademici di Edimburgo un partito decisamente ostile alla candidatura di Hume. Questi poteva infatti scrivere a un amico, ai primi di agosto del 1744: « Sono state elevate contro di me accuse di eresia, deismo, scetticismo, ateismo ecc., ma non hanno avuto la meglio, perché sconfitte dall'opinione contraria di tutta la buona società della città. Mi son molto sorpreso, invece, nell'apprendere che queste accuse erano sostenute dalla presunta autorità di Hutcheson e di Leechman che, mi si dice, erano d'accordo nel giudicarmi del tutto inadatto per questa funzione » [3]. Ciò che turba par-

[2] Per la vicenda della cattedra presso l'Università di Glasgow si veda più avanti in questa introduzione alla p. LXVI.

[3] Lettera del 4 agosto 1744 a William Mure di Caldwell, in *Letters* ... cit., I, pp. 57 sg.

ticolarmente Hume è l'ostilità di Hutcheson, e ironicamente si domanda se il moralista lo contrasti perché « ha effettivamente una cattiva opinione della mia ortodossia, o solamente perché non vuole che io divenga professore di etica a Edimburgo, temendo che, essendo questa città vicina a Glasgow, di lì si possa diffondere il contagio tutto intorno e infettare anche gli studenti della sua Università ».[4] Quando poi, nel marzo 1745, le dimissioni di Pringle divennero effettive, l'ostilità contro Hume era ormai all'apice, tanto è vero che egli scriverà nell'aprile seguente: « Mi si dice che è stato sollevato contro di me un tale clamore popolare, sulla base delle accuse di scetticismo, eterodossia e altre etichette del genere, da confonderne gli ignoranti, e che i miei amici incontrano qualche difficoltà nell'ottenere la mia nomina a professore, che una volta sembrava tanto facile »[5]. In effetti il consiglio dell'Università di Edimburgo si era riunito il 3 aprile eleggendo Hutcheson, che aveva però rifiutato preferendo rimanere nell'Università di Glasgow. In altre riunioni tenute nel mese di aprile il consiglio si era mostrato incapace di scegliere tra Hume e William Cleghorn. Contro Hume e dietro Hutcheson e Leechman, professore di teologia a Glasgow, erano scesi quasi tutto il partito dei presbiteriani e gli avversari politici di Coutts, guidati da John Hay, segretario di Stato per la Scozia.

In quei frangenti fu addirittura pubblicato un *pamphlet* anonimo[6], che voleva documentare le accuse di eresia, ateismo ecc. mosse contro lo scozzese, attraverso la citazione di brani del *Trattato sulla natura umana*. Probabilmente, autore di questo libello era lo stesso William Wishart, *principal* dell'Università di Edimburgo; il *Trattato* era ben lontano dall'essere morto. Hume, ricevuto da Coutts il libello che lo attaccava, preparò rapidamente una risposta tra l'aprile e il

[4] Ivi, p. 58.

[5] Lettera a Matthew Sharpe di Hoddam del 25 aprile 1745, in *Letters* ... cit., I, p. 59.

[6] *A Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, maintain'd in a Book lately publish'd, intituled, A Treatise of Human Nature.*

maggio del 1745, che fu pubblicata, anonima [7], contro la sua volontà. Lo stesso Hume scriveva all'amico Home: « Mi spiace che vi siate sentito costretto a stampare la lettera che ho scritto al signor Coutts; è stata scritta così rapidamente che non ho neanche avuto il tempo di rivederla. In verità l'accusa che mi veniva rivolta era tanto fragile che non ci voleva molto a confutarla, guardando le cose secondo ragione. L'autore si è trovato di fronte a questa alternativa: o ricavare delle eresie dai miei princìpi con l'aiuto di inferenze e deduzioni, e sapeva che questo non avrebbe mai convinto i ministri e il consiglio della città. Oppure, se avesse usato le mie stesse parole, avrebbe dovuto stravolgerle o riferirle con l'inesattezza più grossolana. Ha scelto questa seconda via, con grande prudenza, ma poca onestà » [8]. La lettera costituisce l'ultimo tentativo di Hume di difendere il *Trattato*, ma dopo il 1745 egli preferirà abbandonare completamente a se stessa l'opera giovanile.

Certo è che per difendersi dalle accuse rivoltegli da William Wishart, Hume sembrava dover avanzare un'interpretazione ardita del significato della sua opera giovanile. Doveva in primo luogo riconoscere che « l'autore avrebbe fatto meglio a ritardare la pubblicazione di questo libro; non a causa di qualche principio pericoloso che sia contenuto in esso, ma perché con una più matura riflessione egli avrebbe potuto renderlo molto meno imperfetto con ulteriori correzioni e revisioni » [9]. E a poco valeva cercare di attenuare questa ammissione con lo scrivere subito dopo: « Io non devo nello

[7] Si tratta di *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh. Containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately publish'd, intituled, A Treatise of Human Nature* stampata a Edimburgo nel 1745. La lettera è stata riprodotta e attribuita a Hume da E. C. Mossner e John V. Price nel 1967 (*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Edimburgo 1967). Se ne veda la traduzione italiana di Mario Dal Pra in *Estratto del Trattato sulla natura umana con aggiunta la Lettera ad un amico in Edimburgo*, Bari 1968, pp. 113-48. Le mie citazioni della *Lettera* saranno da questa edizione.

[8] La lettera è del 13 giugno 1745, in *New Letters* ... cit., p. 15.

[9] *Lettera* ..., trad. cit., p. 147.

stesso tempo tralasciare di osservare che non si può scrivere nulla in modo così accurato e innocente che non possa essere stravolto da arti simili a quelle che sono state impiegate in questa occasione »[10]. Nel ribadire « l'innocenza » dell'autore, Hume doveva poi presentare ambiguamente le radici dello scetticismo del *Trattato*: « In realtà, di dove vengono le varie consorterie di eretici, gli Ariani, i Sociniani ed i Deisti, se non da una confidenza eccessivamente grande nella ragione meramente umana, che essi considerano come *la regola* di ogni cosa, e che essi non vogliono sottomettere alla superiore luce della Rivelazione? E non si può forse rendere un servizio più essenziale alla pietà di quello che si reca mostrando loro che la loro ragione vanagloriosa, lungi dal rendere conto dei grandi misteri della Trinità e dell'Incarnazione, non è nemmeno idonea a rendere pienamente conto delle sue stesse operazioni, per cui deve in qualche misura decadere al livello di una sorta di fede implicita, anche con riferimento ai princìpi più ovvi e familiari? »[11]. Si tratta in realtà di una difesa dello scetticismo per qualche parte analoga a quella che Hume farà avanzare da Filone a conclusione dei *Dialoghi sulla religione naturale*; una difesa che, laddove sembra semplificare la ricchezza tematica del *Trattato*, si può sospettare sia suggerita, in quest'occasione almeno, da spinte esterne: una caduta di sincerità dietro cui si intravede un tratto di quell'ipocrisia che lo scozzese, lo avrebbe scritto esplicitamente, riteneva essenziale alla convivenza sociale.

La *Lettera ad un amico*, più che come chiave di lettura complessiva del *Trattato*, è utile in quanto porta un'ulteriore conferma alla tesi che, ben lontana dal vedere nel nostro autore un pensatore isolato e privo di contatti con la cultura del suo tempo, indica le strette connessioni tra le varie opere di Hume, a partire dal teoretico *Trattato*, e le discussioni filosofiche del suo secolo. Nella *Lettera*, così, il *Trattato* non viene più solo collegato con Newton, Locke e la tradizione speculativa inglese, ma lo stesso autore ne indica i debiti e le

[10] *Ibid.*
[11] Ivi, pp. 133 sg.

connessioni con la tradizione del grande razionalismo francese. Gli anni trascorsi a La Flèche e la lettura di autori come Cartesio e Malebranche vengono esplicitamente riconosciuti da Hume in questo testo come sfondo della sua opera giovanile [12].

Malgrado il suo tentativo di controbattere una per una le pesanti accuse rivoltegli dai benpensanti di Edimburgo [13] e di presentare il *Trattato* come un'affermazione dei diritti della fede e come un invito « alla modestia e all'umiltà riguardo alle operazioni delle nostre facoltà » [14], la battaglia di Hume per la cattedra di etica e filosofia pneumatica era persa. Inutile era l'intervento a sua difesa perfino del reverendo Robert Wallace, cappellano di Sua Maestà in Scozia e leader del partito ecclesiastico moderato. Hume scrive il 1 giugno una lettera di rinuncia, ma quando la lettera giungerà il consiglio dell'Università aveva già eletto William Cleghorn.

L'insuccesso subito in occasione della candidatura alla cattedra di Edimburgo era una chiara testimonianza del clima d'intolleranza della Scozia del tempo, e Hume ne concludeva che molti erano gli oppositori fanatici contro cui doveva battersi e che non perdonavano l'orgogliosa sfrontatezza del *Trattato*. Così, protestanti ortodossi, newtoniani impegnati nell'utilizzare la meccanica dei *Principia* a sostegno della religione, come Wishart, filosofi preoccupati della salute morale dei giovani, come Hutcheson, e desiderosi quindi di un maggior calore nella trattazione dei temi etici, si sarebbero sempre schierati contro di lui negli altri scontri della sua

[12] Su questo insiste opportunamente Mario Dal Pra nella prefazione alla già citata edizione della *Lettera*, pp. 44 sg.

[13] Lo stesso Hume riporta nella *Lettera* le accuse che gli venivano rivolte nello *Specimen*: « scetticismo universale », « princìpi che conducono diritto all'ateismo », « errori sul vero essere e sull'esistenza di Dio », « errori riguardo a Dio quale causa prima e primo motore dell'Universo », « negazione dell'immaterialità dello spirito », « posizione che mina le fondamenta della moralità » (*Lettera* ..., trad. cit., pp. 129-31).

[14] *Lettera* ..., trad. cit., p. 131.

vita. Pochi erano gli amici che lo avevano difeso, e ad essi Hume resterà sempre fedele. Tra questi Robert Wallace, il solito Henry Home e quell'Archibald Stewart a sostegno del quale Hume pubblicherà pochi anni dopo, nel 1748, una risoluta difesa [15].

Quando la notizia della sconfitta per la cattedra di etica e filosofia pneumatica a Edimburgo giunse a Hume, egli si trovava già presso il marchese di Annendale. Si trattò di uno strano episodio nella sua vita, che servì a impratichirlo sulla natura degli uomini e che lasciò strascichi per molti anni. Hume si era installato dagli inizi dell'aprile 1745, come tutore del marchese di Annendale, a Weldehall, nei pressi di St. Albans. Era stato lo stesso giovane marchese a scegliere Hume come precettore, essendo rimasto colpito dalla lettura dei suoi *Saggi*. Lo stipendio di Hume era molto elevato (ben trecento sterline all'anno) e le condizioni del contratto erano tali da difendere Hume dalle stranezze del venticinquenne marchese, che già dal dicembre 1744 era stato dichiarato del tutto insano di mente. Ma quando Hume lascerà il marchese, a metà aprile del 1746, sarà logorato dalle stramberie del giovane e dai soprusi delle persone che lo circondavano;

[15] Archibald Stewart era nel 1745 Lord Provost di Edimburgo; caduto in disgrazia nel 1747, fu processato. Era accusato di trascuratezza nella difesa di Edimburgo quando la città era stata occupata, nel settembre 1745, dal principe Carlo Stuart e dai ribelli giacobiti sostenitori di una restaurazione degli Stuart. David Hume scrisse nel 1747 in difesa di A. Stewart: *A True Account of the Behaviour and Conduct of Archibald Stewart, Esq.; late Lord Provost of Edinburgh, In a Letter to a Friend*, s.a. La lettera porta la data del 20 ottobre 1747; vi è anche un *post scriptum* del 4 novembre 1747 steso dopo che Stewart era stato assolto. Il volumetto fu pubblicato a Londra dall'editore M. Cooper nel 1748. Nel volumetto non solo Hume cercava con cura di dissolvere tutte le presunte prove a sostegno dell'accusa contro Stewart ed esprimeva chiaramente la sua ostilità contro il moto giacobita, ma rifiutava anche qualsiasi forma di fanatismo sostenendo tra l'altro che i *whigs* fanatici e zelanti erano da considerarsi molto peggiori perfino dei *tories* zelanti; era il suo *antiwhiggism* che cominciava a manifestarsi (per questo passo dell'*Account* si veda J. Y. T. Greig, *David Hume* cit., p. 122).

riuscirà poi a recuperare un credito che gli era dovuto solo nel 1761. L'unica considerazione positiva che Hume registrerà in tutta la faccenda riguarderà l'elevato stipendio che in questo periodo aveva dato « un notevole incremento » alla sua « esigua fortuna » [16].

Il 1745 era stato un anno decisamente infelice. All'incidente della cattedra di Edimburgo e alle logoranti vicende della permanenza presso il marchese di Annendale si era aggiunta, nella primavera, la morte della madre cui Hume era fortemente legato. D'altra parte, la permanenza nell'isolamento di Weldehall, nella residenza del marchese che disponeva di una ricca biblioteca, aveva permesso a Hume non solo di lavorare al rifacimento del primo libro del *Trattato*, che uscirà nel 1748 con il titolo *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, ma anche di fare i suoi primi tentativi per preparare una storia d'Inghilterra. A questo periodo risale infatti un manoscritto che traccia le linee essenziali di una storia d'Inghilterra, dall'invasione romana fino alla fine del regno di Enrico II [17]; non si tratterà di una fatica inutile, perché successivamente Hume utilizzerà questo materiale per i volumi della sua *Storia*.

Ma il periodo di allontanamento dagli studi non era ancora finito nell'aprile 1746. Mentre Hume era a Londra, nel maggio lo raggiunse l'invito del generale St. Clair di accompagnarlo, in qualità di segretario, nella campagna del Canada: uno degli episodi che si ritenevano decisivi per l'esito della guerra di successione austriaca. A Portsmouth veniva allestita una flotta che avrebbe dovuto fare rotta per il Canada e intraprendere una campagna per togliere questo paese ai francesi. Hume accettò l'invito, ma la flotta non partì mai per la spedizione per la quale era stata preparata, e ci si limitò a convogliarla sulle coste francesi, cosicché la campagna si concluse con alcuni vani tentativi di conquistare

[16] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 997.

[17] Si tratta del manoscritto esistente presso la National Library di Scozia, che Hume intitolerà *Memoranda for my History of England written in July 1745 or 1746*; il manoscritto è di 64 pagine.

alcuni porti francesi. Malgrado quanto Hume anni dopo ne scriverà a difesa [18], si era trattato di un fallimento.

Questa spedizione — conclude il Mossner, massimo biografo di Hume — accrebbe ancora l'esperienza di vita dello scozzese, gli presentò un mondo e una realtà la cui conoscenza gli sarebbe poi servita nella sua veste di storico, ne smussò ulteriormente i lati duri del carattere abituandolo alla vita di società e alla buona tavola. Infine, la frequente partecipazione ai banchetti organizzati dal generale St. Clair lo appesantirono e lo resero un uomo corpulento e rotondo quale ce lo presentano i ritratti che gli furono fatti nell'età matura.

Tornato a Londra, Hume attraversa un periodo di forte indecisione, non è in grado di risolversi sulla vita da seguire e sulla professione da scegliere. Così scrive a Henry Home: « Sono piuttosto indeciso sulle misure da prendere [...] se restare a Londra e sforzarmi di cercare la mia fortuna in qualche altro modo, o ritornare ai miei studi a Ninewells. Da una parte mi rendo conto che sono in un momento critico della mia vita e che se decido ora di ritirarmi in solitudine corro il pericolo di rimanerci e di continuare a vivere per sempre come un povero filosofo. Dall'altra parte, non sono in grado di prendere nessuna decisione concreta per intrapren-

[18] Hume oltre a tenere un diario di viaggio nel corso della campagna del generale St. Clair scrisse, probabilmente nel 1756, una composizione a difesa del generale St. Clair per il suo comportamento nella spedizione del 1746 nella Francia del Nord. Questa composizione non fu pubblicata da Hume ed è stata stampata per la prima volta da J. H. BURTON, *Life* ... cit., vol. I, pp. 441-56. La si può leggere nel vol. IV dei *Philosophical Works* cit., con il titolo di *Fragments of a Paper in Hume's Handwriting, describing the Descent on the Coast of Britanny, in 1746, and the Causes of its Failure*, pp. 443-60. E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., pp. 199-202, indica come l'occasione che spinse Hume a preparare questo scritto in difesa di St. Clair fosse la comparsa nel 1755 della traduzione inglese della *Histoire de la guerre du 1741* di Voltaire, in cui si ridicolizzava il comportamento del generale St. Clair in quell'occasione. Nel fascicolo dell'aprile 1756 della « Monthly Review » comparve una nota di tre pagine in risposta alle osservazioni del volume di Voltaire sulla spedizione del generale St. Clair; la nota era anonima, ma è probabile fosse di mano di Hume.

dere qualche professione particolare; per la legge e l'esercito, è troppo tardi; contro la carriera ecclesiastica vi è la mia avversione; fare il precettore andrebbe meglio, ma non sarebbe gradevole. Qualsiasi impiego è incerto e precario. Sto nel frattempo perdendo il mio tempo, spendendo il mio denaro, scivolando nel bisogno e addirittura forse in quella dipendenza che per tutta la mia vita ho cercato di evitare. Non sono un buon cortigiano, né sono capace di accrescere la mia fortuna con l'intrigo e l'adulazione; mentre, se aspetterò fino a quando sarò in grado di rendere il mio nome universalmente noto, qualche occasione potrà offrirsi da sola e perfino cercarmi nel mio isolamento come è accaduto finora »[19].

Nell'estate del 1747 Hume è a Ninewells: è l'alternativa dello studio che ha avuto la meglio. Rivede in questi mesi i *Philosophical Essays concerning Human Understanding* e li prepara per la pubblicazione. Ma questa parentesi di studio è breve, e nel gennaio del 1748 lo raggiunge nell'isolamento di Ninewells l'invito del generale St. Clair a seguirlo come segretario nella sua ambasciata presso le corti di Vienna e Torino. Si trattava di richiamare gli alleati dell'Inghilterra al proprio impegno d'intervento contro la Francia nella guerra di successione austriaca. Lo stesso Hume spiega chiaramente il motivo che lo ha spinto ad accettare l'invito: « Avrò l'opportunità di visitare corti e accampamenti, e se inoltre sarò tanto fortunato di disporre di tempo e di altre comodità, questa conoscenza potrà anche essermi utile quale uomo di lettere, attività che, confesso, ha sempre costituito l'unico oggetto delle mie ambizioni. Ho a lungo coltivato l'intenzione di scrivere una storia nei miei anni maturi e mi sono chiesto se non sarà allora necessaria una maggiore esperienza delle operazioni sui campi di battaglia e degli intrighi di corte per mettermi in condizione di scrivere con discernimento su questi argomenti »[20]. Sono sempre i progetti letterari a costituire in definitiva

[19] Lettera a Henry Home del giugno 1747, in *New Letters* ... cit., pp. 25 sg.

[20] Lettera a James Oswald di Dunnikier del 29 gennaio 1748, in *Letters* ... cit., I, p. 109.

il criterio alla luce del quale Hume prende le sue decisioni.

Il viaggio per l'Europa occupa tutto il 1748, con una lunga permanenza a Torino dal maggio al novembre. Durante questo periodo Hume stende una sorta di diario di viaggio nelle lettere che invia al fratello; le osservazioni sui paesi di Europa, le corti, gli ambienti militari divengono sempre più ricche[21], lo scozzese va maturando la sua sensibilità per queste realtà al centro degli eventi storici. Anche se troppo ricco di stimoli esterni che lo allontanano dal suo lavoro letterario, questo viaggio non sarà privo completamente di studi e letture; proprio a Torino Hume leggerà l'*Esprit des Lois* di Montesquieu: molti temi che saranno al centro dei suoi *Discorsi politici* verranno verificati alla luce di questa lettura. Hume cominciava inoltre ad abbozzare quelle osservazioni sulle conclusioni di Montesquieu, che in seguito spedirà allo stesso filosofo francese[22].

VII. LE DUE *RICERCHE*

Mentre Hume era in giro per l'Europa, però, la sua figura di uomo di lettere non mancava di crescere; il 1748 era infatti un anno fertile, anche dal punto di vista delle sue ambizioni letterarie. Malgrado l'accenno che Hume farà nell'autobiografia a « delusioni » subite nel 1748 per lo scarso successo della « nuova stesura della prima parte » del *Trattato sulla natura umana* nei *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, e della nuova edizione dei suoi *Saggi morali e politici* pubblicata a Londra alla fine del 1748, si trattò in realtà di eventi che contribuirono decisamente a incrementare la sua fama letteraria. Comincia quel periodo

[21] Le lettere di Hume al fratello John sono in *Letters*... cit., I, pp. 114-33. Si veda anche F. BARONE, *1748: viaggio di Hume a Torino*, in « Filosofia », 1958, pp. 616-32, in cui si troverà tra l'altro un nutrito numero di lettere scritte da Hume nel corso del suo viaggio.

[22] Si tratta della lettera, di cui si è già detto, spedita da Londra il 10 aprile 1749, in *Letters*... cit., I, pp. 133-38.

felice della sua esistenza che lo porterà in breve tempo a essere una personalità di primo piano della cultura europea.

Della pubblicazione dei tre nuovi saggi, agli inizi del 1748, e dell'edizione dei saggi politici e morali, del novembre del 1748, si è già detto[1], così come si è già notato che si trattava delle prime pubblicazioni con le quali Hume usciva dall'anonimato; ma nel 1748 veniva offerta ai lettori anche la più importante raccolta dei saggi filosofici sull'intelletto umano. Convinto che « l'insuccesso del *Trattato sulla natura umana* fosse dipeso più dal tipo di esposizione che dal contenuto »[2], Hume pensò di riproporre al pubblico le sue idee giovanili in una forma più leggibile e più consona alla moda allora prevalente della composizione saggistica; nascono così quei saggi che costituiscono la *Ricerca sull'intelletto umano.*

Era lo stesso Hume a preannunziare, agli inizi del 1748, la sua attività letteraria per l'anno: « Ho qui pronte due opere da stampare. Una nuova edizione dei miei *Saggi* che voi conoscete già tutti, tranne quello *Sulla dinastia protestante,* nel quale affronto l'argomento con tale freddezza e indifferenza come se trattassi lo scontro tra Cesare e Pompeo. Dalle conclusioni risulto essere un *whig*, anche se un *whig* molto scettico. Alcuni amici cercano di spaventarmi con le conseguenze che possono accompagnare questo candore, tenuto conto della mia situazione attuale; ma debbo riconoscere che non riesco a esserne preoccupato. L'altra opera sono quei *Saggi filosofici* alla cui pubblicazione voi eravate contrario. Giustificherò la mia decisione con l'esprimere la mia indifferenza riguardo a tutte le conseguenze che ne potranno seguire »[3].

Nel 1748 uscirono dunque i *Philosophical Essays concerning Human Understanding*[4], che Hume stesso concepiva

[1] Si veda la sezione V di questa introduzione.

[2] *La mia vita,* infra, vol. II, p. 997.

[3] Lettera del 9 febbraio 1748 a Henry Home, in *Letters*... cit., I, p. 111.

[4] *Philosophical Essays concerning Human Understanding. By the Author of the Essays, Moral and Political,* A. Millar, Londra 1748. Probabilmente comparvero nel mese di aprile.

come una nuova edizione del primo libro del *Trattato* e che preferirà sempre alla sua opera giovanile. Da rilevare che nei *Philosophical Essays* comparivano finalmente, malgrado i timori e l'esplicito parere contrario di alcuni amici, quelle riflessioni sui miracoli che Hume aveva preparato fin dai tempi di La Flèche e che per prudenza aveva tenuto da parte [5]. Anche questa raccolta di *Saggi filosofici* dovette avere successo, se Millar appena due anni dopo, nel 1750, ne ripropose al pubblico una riedizione in cui scarse erano le varianti [6]. Un'altra edizione i *Saggi* ebbero nel 1751 [7], dopo di che entrarono a far parte degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, raccolta delle opere di Hume, e ne seguirono la sorte [8].

Non compariva invece nel 1748 il saggio sulla dinastia protestante; la guerra civile del 1745 era troppo vicina, e sulla volontà di Hume prevalsero i consigli degli amici prudenti [9]. Lo scritto sulla dinastia protestante poté invece entrare a far parte della raccolta dei *Discorsi politici* nel 1752, quando i giudizi di Hume, abbastanza lontani nel tempo dagli eventi trattati, non potevano più urtare.

Il proposito di tornare sul *Trattato* e di riproporne le

[5] Si veda la sezione II di questa introduzione specialmente p. XVIII.

[6] *Philosophical Essays concerning Human Understanding. With Additions and Corrections*, Millar, Londra 1750. Hume cambia il titolo della sezione XI, *Of the Practical Consequences of Natural Religion* in *Of a Particular Providence and a Future State.*

[7] Si tratta di una ristampa della precedente, M. Cooper, Londra 1751.

[8] I *Philosophical Essays* comparvero quindi nel 1756 come II volume degli *Essays and Treatises on Several Subjects,* nel 1758 sempre in questa raccolta con il nuovo titolo di *Enquiry concerning Human Understanding*, e poi ancora nel 1760, 1764, 1767, 1768, 1770, 1772, 1777. Anche su questo suo scritto Hume tornò frequentemente con una continua opera di revisione.

[9] In particolare, parere contrario alla pubblicazione nel 1748 del saggio sulla dinastia protestante dovette dare Charles Erskine consultato da Hume. Si veda la lettera di Hume a Charles Erskine del 13 febbraio 1748, in cui si chiede appunto un parere sulla opportunità di pubblicare il saggio, in *Letters* ... cit., I, pp. 111-13. Su tutto ciò si veda Greig, *David Hume* cit., pp. 169 sg.

tesi fondamentali in una nuova veste che ne facilitasse la diffusione fu completato nel 1751, quando Hume, dopo un lungo periodo di lavoro a Ninewells, fu in grado di pubblicare la *Ricerca sui princìpi della morale*[10]. Si trattava di « un'altra parte della nuova stesura del mio *Trattato* »[11]; lo scozzese la giudicherà « il migliore di tutti i miei scritti storici, filosofici e letterari »[12], anche se poi doveva aggiungere che anch'essa « nacque al mondo ignorata e inosservata »[13].

Alla *Ricerca sui princìpi della morale* era unito anche *Un dialogo*, composizione sulla quale Hume aveva forti dubbi; ne scriveva infatti a Gilbert Elliot di Minto agli inizi del 1751: « È abbastanza usuale che gli autori si compiacciano delle loro opere specialmente nel calore della composizione; ma per quello che mi riguarda è difficile che abbia scritto qualcosa di più bizzarro e dei cui meriti io sia più dubbioso »[14].

Anche della *Ricerca sui princìpi della morale*, presto entrata a far parte dei volumi degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, seguirono numerose edizioni nel corso della vita di Hume[15]. Si trattò di una delle opere su cui egli ritornò più spesso con modifiche, aggiunte e perfino cambia-

[10] *An Enquiry concerning the Principles of Morals, by David Hume Esq.*, A. Millar, Londra 1751.

[11] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 998.

[12] Ivi, p. 999. Ma lo stesso giudizio positivo nei confronti della *Enquiry concerning the Principles of Morals* Hume esprimerà anche in una lettera del 3 maggio 1753 a Sir David Dalrymple: « Debbo confessare che ho una predilezione per quell'opera e la considero la più tollerabile tra tutto ciò che ho scritto » (*Letters* ... cit., I, p. 175). Ancora il 5 novembre 1755, Hume scrivendo all'abate Le Blanc per consigliarlo su di una traduzione in francese delle sue opere scriveva: « La *Ricerca sui princìpi della morale* sarebbe probabilmente più popolare e in realtà è la mia opera favorita sebbene i *Saggi filosofici* abbiano fatto più rumore » (*Letters* ... cit., I, pp. 277).

[13] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 999.

[14] Lettera del 10 febbraio 1751, in *Letters* ... cit., I, p. 145.

[15] E precisamente nel 1753, 1758, 1760, 1764, 1767, 1768, 1770, 1772, 1777.

menti di struttura[16]. Le due ricerche non ebbero fortuna solo in Inghilterra; presto infatti se ne ebbe, con le traduzioni in francese[17] e tedesco[18], una larga diffusione nella cultura europea[19], anche se ovviamente non raggiungeranno la popolarità dei *Saggi morali, politici e letterari* o della *Storia d'Inghilterra.*

Anche per quanto riguarda le due *Ricerche*, molte furono le repliche alle tesi di Hume e numerose le recensioni. Quasi tutto il fascicolo del gennaio 1752 della « Monthly Review » era dedicato a Hume, e uno dei fondatori della rivista, William Rose, vi discuteva positivamente la *Ricerca sui princìpi della morale.* Varie recensioni comparvero nei periodici inglesi e stranieri in quell'anno e nel seguente[20]. Per quanto riguarda le risposte a Hume, naturalmente erano in particolare le tesi sulla religione a suscitare le reazioni ostili dei benpensanti, principalmente le sezioni della *Ricerca sull'intelletto umano* relative ai miracoli e alla provvidenza; ma

[16] Così nell'edizione del 1764 la prima parte della sez. VI divenne l'Appendice III con il titolo di *Of some Verbal Disputes*, e nella edizione del 1777 la parte I della sezione II divenne l'Appendice IV con il titolo di *Of Self-Love.*

[17] Nella già citata edizione delle *Oeuvres philosophiques de M. Hume* in 5 volumi uscita ad Amsterdam tra il 1758 e il 1760, i voll. I e II usciti nel 1758 contenevano gli *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, mentre il vol. V uscito nel 1760 conteneva gli *Essais de morale ou recherches sur les principes de la morale.*

[18] Il II volume della già citata traduzione delle *Vermischte Schriften* di Hume proponeva al pubblico di lingua tedesca *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis*: si tratta probabilmente del testo che aiutò Kant a risvegliarsi dal « sonno dommatico »; uscì nel 1755. Una scelta della *Ricerca sui princìpi della morale* compariva negli altri volumi, specialmente nel III volume.

[19] Per quanto riguarda le traduzioni italiane, nel 1820 ne uscì a Pavia una ad opera di Giovan Battista Greggi; nel 1910 Giuseppe Prezzolini tradusse per gli editori Laterza di Bari entrambe le *Ricerche* delle quali si ebbe per lo stesso editore, nel 1957, la nuova traduzione di Mario Dal Pra qui riprodotta.

[20] Sulla « Bibliothèque raisonnée » nel 1752, sulle « Göttingische Zeitungen » e sulle « Geleherte Erlangen Zeitungen » nel 1753 ecc. Per più complete indicazioni si veda E. C. MOSSNER, *The Life*... cit., cap. XVII.

anche la *Ricerca sulla morale* risultò troppo libera per essere ben accetta. Ancora una volta fu Warburton che guidò l'attacco contro Hume, ma varie altre confutazioni delle tesi sui miracoli e sulla morale comparvero negli anni successivi. Così, nel 1756, il reverendo John Leland, nel secondo volume del suo libro *View of the principal Deistical Writers*, dedicava a Hume ben 135 pagine, prendendosela in particolare con il saggio sui miracoli. E nel 1753 James Balfour, professore di filosofia morale a Edimburgo, attaccava la *Ricerca sui princìpi della morale* nel suo volume, peraltro stampato anonimo, *Delineation of the Nature and Obligations of Morality*, rintracciando in particolare nel saggio *Un dialogo* uno scetticismo sovvertitore di ogni morale, specialmente nelle tesi sostenute da Palamedes, dietro cui pareva celarsi lo stesso Hume. A nulla valeva la lettera scritta da Hume all'ignoto autore della *Delineation*, in cui si diceva tra l'altro: « Ho solo un po' da dolermi per il fatto che mi attribuiate le opinioni che nel *Dialogo* ho fatto sostenere allo scettico. È certo che io ho cercato di confutare lo scettico con tutta la forza di cui sono capace e dovrete ammettere che la mia confutazione è sincera. In un qualsiasi dialogo solo un personaggio, lo si dovrà concedere, può rappresentare le idee dell'autore »[21]. Come per questo, anche per altri dialoghi, laddove i lettori non identificheranno la posizione di Hume con quella dello scettico, accuseranno comunque lo scozzese di ambiguità. Per tutto il decennio cominciato nel 1750 e in quello successivo le pretese confutazioni del « famoso ateo » si susseguirono numerose e difficile sarebbe elencarle tutte[22]; testimoniavano comunque chiaramente la vitalità delle idee del nostro autore.

Hume presentava le due *Ricerche* solo come una nuova versione del *Trattato*: probabilmente si tratta di un giudizio riduttivo che tra l'altro non riesce a spiegare la differente

[21] Lettera *To the Author of The Delineation of the Nature and Obligation of Morality* del 15 marzo 1753, in *Letters* ... cit., I, p. 173.

[22] Ancora una volta si rinvia alla biografia del Mossner, in particolare al capitolo XXII.

sorte toccata alle due opere filosofiche dello scozzese, a spiegare cioè il contrasto tra il silenzio che circondò il *Trattato* e la fortuna delle *Ricerche*. Certo è che molte sono le differenze tra il *Trattato* e le *Ricerche*[23], e sembra giustificata quell'analisi che vede nelle seconde un'opera che non si limita a riproporre le idee giovanili di Hume, ma che talora vi aggiunge qualcosa e altre volte addirittura le contrasta[24]. A confortare questa interpretazione basterebbe già l'aggiunta delle due sezioni sui miracoli e sulla provvidenza, e le molte e significative omissioni, come quelle relative alle idee di spazio e di tempo e alla dottrina dell'identità personale; o i sostanziali mutamenti nell'importanza riconosciuta a una certa questione, come ad esempio nel caso della classificazione delle idee e delle impressioni, o della dottrina dell'astrazione o di quella della sostanza, a lungo sviluppate nel *Trattato* e appena accennate nelle *Ricerche*. Si aggiungano inoltre le molte differenti soluzioni prospettate nel *Trattato* e nelle *Ricerche*, tra le quali preminenti quelle relative alla natura della matematica e della geometria, o al posto centrale da riconoscere in morale alla simpatia o alla benevolenza. Hume era ritornato molte volte, dopo il 1740, sulle conclusioni esposte nel *Trattato*, pronto a riconoscere che vi erano parti, anche significative, sostanzialmente insoddisfacenti. Scriveva così nel 1746 a Henry Home, che gli aveva mandato delle parti manoscritte dei suoi *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* che compariranno nel 1751: « Mi piace molto il vostro modo di spiegare l'identità personale; è più soddisfacente di qualsiasi soluzione che sia mai venuta in mente a me »[25]; ammissione che certamente può aiutare a

[23] Una tavola comparativa delle differenze tra *Trattato* e *Ricerche* è stata redatta da L. A. Selby-Bigge alle pp. XXXIII-LX della introduzione alla sua edizione delle *Enquiries*, Oxford 1894. Mario Dal Pra, nella sua introduzione alle *Ricerche* (Bari 1968), esamina a lungo le differenze tra il testo di queste composizioni e quello del *Trattato*, alle pp. XV-XXII.

[24] Così, ad esempio, conclude A. Leroy nella prefazione alla traduzione francese del *Traitè de la nature humaine*, Parigi 1946, specialmente pp. 41-52.

[25] Lettera del 24 luglio 1746, in *New Letters* ... cit., p. 20.

spiegare il silenzio sul problema dell'identità personale nelle *Ricerche*. È anche probabile che spiegazioni analoghe possano essere fornite delle altre differenze tra *Trattato* e *Ricerche*. Non è certo questa la sede per addentrarsi in una analisi comparata delle due opere: ci basta qui invitare il lettore a guardare alle *Ricerche* da una prospettiva più aperta di quella ristretta, suggerita dallo stesso Hume, per cui si tratterebbe di una pura e semplice riesposizione, sotto forma di saggi, delle idee del *Trattato*.

VIII. I *DISCORSI POLITICI*

Tornato dal continente, Hume si fermò a Londra per alcuni mesi, quanto bastava per stringere più forti legami con l'editore Millar che, oltre a pubblicare le opere dello scozzese, da allora si servirà spesso di questo come consulente, per scegliere le opere da pubblicare. Ma la permanenza a Londra è breve, e nell'estate del 1749 Hume è di nuovo a Ninewells. Il periodo che trascorrerà nella sua casa di famiglia fino al 1751 sarà tra i più fertili dal punto di vista letterario. Della preparazione della *Ricerca sui princìpi della morale* si è già detto, della probabile prima stesura in questi anni dei *Dialoghi sulla religione naturale* si dirà più avanti. Qui accenneremo invece alla preparazione e alla pubblicazione di quei *Discorsi politici* di cui lo stesso Hume, così incline a dare giudizi riduttivi sulla fortuna dei suoi scritti, sarà costretto ad affermare: « L'unica mia opera che abbia avuto successo alla sua prima edizione; ricevette una buona accoglienza sia in patria, sia all'estero » [1].

I *Discorsi politici* comparvero per la prima volta nel febbraio del 1752 [2] e i saggi che vi erano compresi trattavano

[1] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 999.

[2] *Political Discourses*, Edimburgo 1752. Questi erano i saggi compresi nella prima edizione: 1. *Of Commerce*, 2. *Of Luxury*, 3. *Of Money*, 4. *Of Interest*, 5. *Of the Balance of Trade*, 6. *Of the Balance*

varie questioni economiche e politiche. Tra essi era incluso anche quel saggio sulla dinastia protestante già pronto dal febbraio del 1748, ma che i soliti timorosi amici avevano preferito non si pubblicasse. Ad alcune copie dei *Discorsi politici* era aggiunto inoltre un breve trattato sugli scozzesismi, ovvero sulle più significative differenze tra inglese e scozzese [3]. Rapidamente la prima edizione di questi saggi andò esaurita, e nello stesso anno ne compariva una seconda [4]. Una terza edizione con aggiunte e correzioni seguiva nel 1754 [5], mentre nello stesso anno i *Discorsi politici* entravano anche nella raccolta *Essays and Treatises on Several Subjects*; nell'edizione di quest'ultima del 1758 costituiranno la seconda parte dei *Saggi morali, politici e letterari*, e ne seguiranno poi la sorte [6].

Furono proprio i *Discorsi politici* a far maggiormente circolare per l'Europa il nome di Hume, come giustamente rilevava già nel secolo scorso il Burton. I saggi politici dello scozzese venivano accolti con particolare curiosità in Francia; in questo paese il fatto di essere preceduti da una vivace discussione delle idee di Montesquieu ne facilitava una rapida diffusione [7].

Il successo dei saggi politici di Hume derivava in larga parte dalla possibilità di essere letti da un pubblico più ampio

of Power, 7. *Of Taxes*, 8. *Of Public Credit*, 9. *Of some Remarkable Customs*, 10. *Of Populousness of Antient Nations*, 11. *Of the Protestant Succession*, 12. *Idea of a Perfect Commonwealth*.

[3] *Scotticisms*, pp. 1-6. Lo si veda ora nel IV volume dei *Philosophical Works* cit., pp. 461-64.

[4] *Political Discourses. By David Hume Esq.*, Edimburgo 1752.

[5] Kincaid e Donaldson, Edimburgo 1754.

[6] Nell'edizione del 1758 Hume aggiungeva i saggi *Of the Original Contract* e *Of Passive Obedience*, comparsi la prima volta nel 1748 nel volumetto *Three Essays* e ripresi nel 1754 nella prima parte dei *Saggi morali, politici e letterari*. Nell'edizione del 1760 Hume cambiò il titolo del saggio *Of Luxury* in *Of Refinement in the Arts* e aggiunse due nuovi saggi, *Of the Jealousy of Trade* e *Of the Coalition of Parties*, che già erano circolati dal 1758. Seguirono altre edizioni nel 1764, 1767, 1768, 1770, 1772, e infine nel 1777.

[7] J. H. BURTON, *Life* ... cit., I, p. 365.

di quello che poteva avvicinare i suoi scritti filosofici. I lettori trovavano inoltre in questi saggi eleganza, spirito, chiarezza di ragionamento, profonda conoscenza della storia antica e moderna, tutte doti che non passavano inosservate [8]. Il superamento di concezioni mercantiliste emergeva poi chiaramente nei saggi di natura più strettamente economica, e non per niente interesseranno subito Adam Smith, che ne farà l'oggetto di una sua conferenza a Glasgow [9].

Un rovesciamento poi della posizione tradizionale si poteva trovare nel più famoso di questi saggi, ovvero il lungo scritto dedicato al tema della popolosità delle nazioni antiche. Di questo problema si erano già occupati Vossius e Montesquieu, e lo scozzese, essendo a conoscenza delle loro conclusioni [10], voleva sollevare dei ponderati dubbi e portare ad abbandonare l'opinione comunemente accettata ed a concludere che la popolazione antica era meno numerosa di quella moderna. Prima della pubblicazione del saggio, Hume ne inviò il manoscritto a Robert Wallace, il leader del partito ecclesiastico moderato, che aveva nel 1745 sostenuto la candidatura del nostro autore per l'Università di Edimburgo e che si stava allora occupando dello stesso argomento affrontato dal nostro filosofo. Vi fu un nutrito scambio di lettere tra i due, e malgrado propendessero per conclusioni opposte, come apparve chiaro quando Wallace nel 1753 pubblicò la sua *Dissertation on the Numbers of Mankind in Antient and Modern Times*, urbanamente si comunicarono informazioni, consigli e costruttive critiche. Hume non mancò di ricono-

[8] Questi pregi enumerava William Rose nella sua recensione ai *Political Discourses* comparsa nel 1752 sulla « Monthly Review » (cfr. E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., pp. 225 sg.).

[9] Si tratta della conferenza tenuta da A. Smith il 23 gennaio 1752 alla Literary Society di Glasgow dal titolo di *Account of Some of Mr. David Hume's Essays on Commerce*: si veda E. C. MOSSNER. The *Life* ... cit., p. 273. MARIO DAL PRA in *Hume*, Milano 1949, indica come lo scozzese con le sue tesi sulla economia abbia suggerito nuove soluzioni non solo a Smith, ma anche a Ricardo (p. 326).

[10] Così Hume ne scriveva al dottor John Clephane nel 1750 (*Letters* ... cit., I, p. 140): « Vossius e Montesquieu [...] esagerano enormemente ».

scere nel 1752, con una avvertenza al suo saggio, quanto doveva all'eminente ecclesiastico di Edimburgo, malgrado poi sottoscrivesse la tesi contraria [11]. Nel 1756, dopo che lo scritto di Wallace era uscito muovendo tra l'altro alcune critiche allo scozzese, questi, pur ribadendo le sue tesi, ammetteva in una nuova avvertenza [12] il debito nei confronti della *Dissertation* del Wallace, che lo aveva aiutato a eliminare alcuni errori di fatto. La cortese disputa tra Wallace e Hume avrebbe rappresentato per tutto il secolo un perfetto esempio di controversia dominata dalla ragione e del tutto consona al clima culturale dell'Illuminismo. Sul tema della popolosità delle nazioni antiche torneranno inoltre vari autori, tra i quali Mirabeau con il suo *L'Amis des hommes* e Malthus con l'*Essay on the Principles of Population*, e molto queste successive discussioni dovranno al saggio di Hume.

Questi *Discorsi politici* rappresentavano poi, per quel che riguarda lo scozzese, una chiara testimonianza di una stretta connessione della sua filosofia politica con le precedenti discussioni: le tesi di Locke erano spesso criticate e rifiutate; l'influsso della lettura di Montesquieu risultava altresì presente in molti saggi; infine non mancava un continuo riferimento all'opera di quel Lord Bolingbroke, le cui tesi erano allora al centro del dibattito politico, un riferimento che andava alle volte al di là delle decise riserve che Hume aveva avanzato sul leader del partito dei *patrioti* nei suoi saggi del 1741-42 [13]. I *Discorsi* segnavano anche un momento nuovo nello sviluppo delle idee di Hume; le riserve nei confronti del *whiggism* diventavano sempre più esplicite e un certo avvicinamento a posizioni timorose di ogni cambiamento diveniva con il passare degli anni sempre più chiaro. Il saggio sull'accordo dei partiti, scritto nel 1758, avrebbe chiaramente indicato l'affermarsi nelle convinzioni di Hume di una ten-

[11] Si può leggere l'avvertenza in T. H. GROSE, *History of Editions* cit., pp. 57 sg.

[12] Ivi, p. 58.

[13] Sulla collocazione degli scritti politici di Hume si veda GIUSEPPE GIARRIZZO, *Davide Hume politico e storico*, Torino 1962, specialmente pp. 87 sgg.

denza conservatrice che le revisioni cui sottoporrà i suoi saggi e certi passaggi delle lettere degli anni successivi confermeranno pienamente [14].

Si è già accennato alla larga diffusione dei *Discorsi politici* in Europa; quella fama per cui Hume sarà al centro delle riunioni mondane negli anni della sua permanenza a Parigi sarà legata prima di tutto a questa opera. Nel giro di due anni si erano avute ben due traduzioni in francese dei *Discorsi politici* [15], non molto si facevano attendere le traduzioni in tedesco [16] e in italiano [17], ed è probabile che proprio sull'onda del successo di questo scritto l'Algarotti [18] e Carlo

[14] Su questo crescente conservatorismo di Hume torneremo più avanti; si veda la sezione XI.

[15] *Discours politiques de M. David Hume*, tradotti da Eleazar Mauvillon, Amsterdam 1754, e *Discours politiques de Monsieur Hume*, tradotti dall'abate Le Blanc, 2 voll., Amsterdam 1754 (nuova edizione, Dresda 1755). Lo stesso Montesquieu si era preoccupato, senza successo peraltro, di far tradurre i *Discorsi politici* in francese.

[16] Parte dei *Discorsi politici* di Hume erano presentati nella edizione tedesca delle *Vermischte Schriften* del 1754-56.

[17] Per quanto riguarda le traduzioni italiane del *Discorsi politici* lo Jessop nella sua ricca bibliografia cita una traduzione di *Saggi politici sopra il commercio* uscita a Venezia nel 1767: si tratta della traduzione del patrizio veneto M. Dandalo, in due tomi con a fronte il testo inglese, che ebbe un'altra edizione a Parma nel 1798. Jessop riporta anche *Del lusso. Discorso cristiano con un dialogo filosofico*, pubblicato a Bassano nel 1772. Bisogna anche ricordare l'edizione di otto *Saggi politici sul commercio del signor David Hume tradotti dall'inglese coll'aggiunta di un discorso preliminare sul commercio di Sicilia di Isidoro Bianchi*, Venezia-Palermo 1774. Il saggio *Della popolazione delle antiche nazioni* fu tradotto nel 1909 per il IV volume della *Biblioteca di storia economica* edita a Napoli sotto la direzione di Vilfredo Pareto. La traduzione di alcuni saggi politici è stata inclusa da G. Giarrizzo nella *Antologia degli scritti politici di Hume*, Bologna 1961. Riproduciamo qui la traduzione di tutti i *Discorsi politici* preparata da M. Misul (Torino 1959).

[18] All'Algarotti, « famoso virtuoso di Venezia », che nell'autunno precedente gli aveva spedito un suo libro e una lettera, Hume accenna in una lettera a A. Millar del 18 gennaio 1757 (*Letters* ... cit., I, p. 239) facendogli spedire una copia delle *Dissertazioni* prima che fossero pubblicate.

Denina[19] si rivolgessero negli anni successivi a Hume. Inoltre, principalmente su questi saggi economici e politici si fermeranno a Napoli il Genovesi e a Milano i due Verri, il Beccaria e il gruppo del « Caffè »[20]. Proprio in seguito al successo dei saggi politici e dei primi volumi della *Storia d'Inghilterra*, J. A. Trinius nel suo *Freydenker Lexicon*, stampato a Lipsia nel 1759, dedicava cinque pagine a Hume: la fama letteraria era oramai per lo scozzese una concreta realtà.

IX. LA *STORIA D'INGHILTERRA*

Eppure il decennio dal 1750 al 1760, anche se vide una continua e regolare diffusione degli scritti di Hume specialmente nel continente, non fu del tutto privo di insuccessi per il nostro autore.

Nella primavera del 1751, dopo il matrimonio del fratello John, il filosofo lasciava Ninewells. Si chiudeva così un periodo trascorso non solo in attività speculative, ma anche nella preparazione di acri libelli satirici contro i prelati benpensanti e gli accaniti reazionari[1]. Hume si trasferisce a

[19] Un giudizio estremamente positivo di Denina su Hume è riportato nello « Scots Magazine » del 1764, p. 467. A Hume si rivolse anche, nel 1768, il corpo docente dell'Università di Parma per chiedergli un nominativo per un insegnante d'inglese. In genere su questi contatti tra Hume e l'Italia si veda R. GRIMSLEY e D. RONCO, *Corrispondenti italiani di David Hume*, in « Rivista critica di storia della filosofia », fasc. III del 1965, pp. 407-13.

[20] Su questo si veda F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino 1969, specialmente pp. 571-72, 670-71, 691.

[1] I *pamphlets* scritti da Hume a Ninewells in questi anni furono probabilmente tre. Uno di questi, senza titolo, è completamente perduto e lo si conosce solo attraverso la testimonianza dello scozzese che ci dice di averlo composto in una notte in cui, in preda ai reumatismi, non riusciva a dormire. L'altro era una satira rivolta a un amico, James Fraser (riprodotto in *Letters* ... cit., II, Appendice A), nota con il titolo di *The Petition of the Patients of Westminster against James Fraser Apothecary*. La terza era la *Petition of the Grave and*

Edimburgo dove, tranne brevi periodi di soggiorno a Londra, si fermerà fino alla partenza per Parigi nell'autunno del 1763.

Nell'anno stesso della pubblicazione dei *Discorsi politici* uno spiacevole insuccesso doveva turbare lo scozzese. All'Università di Glasgow Adam Smith era passato alla cattedra di filosofia morale lasciando libera, alla fine del 1751, quella di logica. Alcuni amici fecero il nome di Hume e la proposta suscitò reazioni contrarie, che peraltro Adam Smith aveva previsto quando scriveva: « Preferirei David Hume a qualsiasi altro uomo come collega; ma temo che la gente non sarà della mia stessa idea, e l'interesse della società ci costringerà a tenere in un certo conto l'opinione pubblica » [2]. La candidatura di Hume era già sfumata alla fine del gennaio 1752, principalmente per l'opposizione del Duca di Argyll tanto potente da essere soprannominato il « re di Scozia » [3].

Sopraggiungeva però nello stesso periodo l'elezione di Hume a bibliotecario presso la Biblioteca della Facoltà degli Avvocati dell'Università di Edimburgo. Anche a questa candidatura non erano mancati gli avversari, che avevano elevato contro lo scozzese, come egli stesso racconta, « violente accuse di deismo, ateismo e scetticismo » e sostenevano che la sua elezione avrebbe significato una esplicita « approvazione, da parte del più colto insieme di dotti » scozzesi, dei suoi « profani e irreligiosi princìpi » [4]. Ma malgrado l'opposizione Hume era stato alfine eletto, e così poteva scrivere con soddisfazione che si era trattato di un « trionfo » che tra l'altro lo rendeva padrone di « 30.000 volumi » [5].

Venerable Bellmen, or Sextons, of the Church of Scotland, to the Honourable House of Commons, uscita anonima a Londra nel 1751. Hume desiderava coltivare questa sua vena satirica anche scrivendo un supplemento ai *Viaggi di Gulliver* di Swift, come accenna in una lettera a Elliot del 18 febbraio 1751, in *Letters* ... cit., I, p. 153.

[2] Riportato in *Letters* ... cit., I, p. 163, n. 3.

[3] È lo stesso Hume a narrare la storia del suo insuccesso in una lettera a John Clephane del 4 febbraio 1752, in *Letters* ... cit., I, p. 164.

[4] Ivi, p. 164.

[5] Ivi, p. 167.

Si trattava, occorre dirlo, di un incarico del tutto onorifico; lo stipendio annuo era irrisorio e molto presto Hume lo devolverà a Thomas Blacklock, un giovane poeta scozzese. Inizialmente l'unica soddisfazione dovette essere per il nostro filosofo quella di poter fare liberamente delle nuove ordinazioni, ma nell'aprile del 1754 la facoltà stabilì, dopo aver giudicato indecenti e indegni della biblioteca di una Università alcuni libri ordinati da Hume [6], che le richieste di nuovi acquisti fatte dallo scozzese dovessero essere sottoposte al vaglio di tre controllori. Dopo questo affronto Hume poté solo disporre liberamente di quei 30.000 volumi, che gli erano necessari per la stesura della sua *Storia d'Inghilterra.* Comunque, nel gennaio del 1757, Hume si dimise dall'incarico di bibliotecario, probabilmente con il proposito di permettere all'amico Adam Ferguson di succedergli.

Erano questi gli anni in cui Hume partecipava in prima persona al fiorire di iniziative culturali in quest'epoca d'oro della cultura scozzese. È socio di vari circoli di Edimburgo, tra i quali la Philosophical Society [7], la Select Society e il Poker Club. Frequenta inoltre, malgrado la sua fama di ateo e il ritratto del prete aggiunto in nota al suo saggio sui caratteri nazionali, i circoli del clero moderato presbiteriano in cui ritrova il reverendo Robert Wallace. Nuovi amici si aggiungono a quelli di vecchia data e sempre più frequenti si fanno gli incontri e gli scambi epistolari con Adam Smith, William Robertson e Allan Ramsay. A Robertson, l'altro storico scozzese, doveva essere unito dal fatto che quasi negli stessi anni in cui il nostro filosofo stava preparando la sua *Storia d'Inghilterra,* Robertson stava approntando una *Storia di Scozia* per la stesura della quale *le bon David* era ricco di consigli.

Era oramai passato il periodo in cui Hume era ancora

[6] Per la cronaca, i libri erano; i *Contes* di La Fontaine, l'*Ecumoire* di Crebillon e l'*Histoire amoureuse des Gaules* di Bussy-Rabutin.

[7] Quale segretario della Philosophical Society Hume curò la pubblicazione, avvenuta nel 1754, degli *Essays and Observations, Physical and Literary, read before the Philosophical Society in Edinburgh* e stese una prefazione per questo volume, in cui comparivano interventi dell'amico Henry Home, da poco Lord Kames, e di John Stewart.

incerto sulla scelta di una professione; ogni decisione era oramai presa e il filosofo poteva così presentarsi nel 1753 a un amico: « Passo ora a parlarvi un poco di me ... debbo compiacermi per il fatto che alfine, avendo superato la quarantina, sono stato elevato alla dignità di capofamiglia; ciò torna non solo a mio onore, ma anche a onore della cultura e dell'epoca attuale. Circa sette mesi fa ho preso una casa tutta per me e ho messo su una regolare famiglia, che comprende un capo, e cioè me stesso, e due altri membri in sottordine: ovvero una domestica e un gatto. Da allora anche mia sorella è venuta ad abitare con me e mi tiene compagnia. Mi rendo conto che con una certa economia posso procurarmi pulizia, calore, luce, una certa abbondanza, tanto da essere pago. Che cosa dovrei desiderare di più? L'indipendenza? Sono completamente libero. Onori? Non mi mancano. Favori? Verranno col tempo. Una moglie? Non è un requisito indispensabile della vita. Libri? Di questi, che sono sì indispensabili, ne ho a disposizione più di quanti riuscirò mai a leggere. In breve, non riesco a immaginare nessuna fortuna di una certa importanza che io già non possegga in quantità maggiore o minore; e senza bisogno di tanta filosofia posso dunque starmene tranquillo e soddisfatto »[8].

Non poteva mancare un nuovo impegno letterario; eccolo infatti annunciare di avere iniziato la stesura di un'altra opera: « Poiché non ci può essere alcuna felicità senza una qualche occupazione, ho cominciato un lavoro che mi impegnerà per parecchi anni e che mi darà molte soddisfazioni. Si tratta di una storia d'Inghilterra dall'unione delle Corone ai nostri giorni. Ho già completato il regno di Giacomo I e i miei amici mi lusingano (intendo con ciò dire che non mi adulano) affermando che sono riuscito nel mio intento. Sapete che non c'è nessun seggio di prestigio nel Parnaso della letteratura inglese che sia più vuoto di quello della storia. Stile, discernimento, diligenza, tutto manca ai nostri

[8] Lettera del 5 gennaio 1753 a John Clephane, in *Letters* ... cit., I, pp. 169 sg.

storici; e anche la storia di Rapin [9], quando arriva a quest'ultimo periodo è piena di difetti. Scriverò un'opera molto concisa alla stregua degli antichi; si dividerà in tre volumi. Il primo finirà con la morte di Carlo I, il secondo andrà fino alla Rivoluzione e il terzo giungerà all'avvento al trono [10]; ho infatti paura ad avvicinarmi troppo ai giorni nostri. Si tratterà di una storia che non piacerà né al duca di Bedford [11], né a James Fraser [12]; ma spero che piacerà a voi e ai posteri: κτῆμα εἰς ἀεί » [13].

Si trattava infatti oramai, disponendo dei 30.000 volumi della Facoltà degli Avvocati di Edimburgo, di riprendere quei « progetti storici » cui aveva già accennato nel 1747 a Henry Home [14] e per i quali nel periodo di permanenza presso il marchese di Annendale aveva preparato, come si è già detto [15], un primo abbozzo e appena tornato da Torino aveva cominciato a raccogliere tre quaderni pieni di appunti. Al di là di questi precedenti, addirittura Hume ritornava a quegli studi che nel periodo di frequenza al College di Edimburgo lo avevano portato a comporre un trattatello sulla cavalleria [16]. Si trattava ora di passare alla fase esecutiva, e nell'autunno del 1752 il filosofo chiedeva consiglio all'amico Adam Smith su quale fosse il periodo migliore da trattare in una storia d'Inghilterra [17].

Hume voleva scrivere un'opera adeguata ai criteri che egli riteneva basilari, come accennava in una lettera dell'au-

[9] Hume si riferisce a PAUL DE RAPIN (1661-1725), un protestante francese rifugiato in Inghilterra nel 1686 e che scrisse una *Histoire d'Angleterre* (1723-27) tradotta in inglese nel 1726-31 e che prima della comparsa della *Storia* di Hume veniva considerata la migliore storia di quel paese.

[10] Forse Hume si riferisce qui all'avvento al trono di Guglielmo III d'Orange.

[11] Tipico esponente dell'oligarchia *whig*.

[12] Esponente degli *highlanders*, con tendenze giacobite.

[13] Si tratta ancora della lettera a Clephane del 5 gennaio 1753.

[14] In *Letters* ... cit., I, p. 99.

[15] Si veda supra, sezione VI, p. L.

[16] Si veda supra, sezione I, specialmente pp. X sg.

[17] Lettera del 24 settembre 1752, in *Letters* ... cit., I, p. 167.

tunno del 1754, per il lavoro dello storico: « La prima qualità di uno storico è quella di essere veritiero e imparziale; la seconda quella di essere interessante »[18]. D'altra parte l'interesse di Hume per la storia non era altro che uno sviluppo delle sue riflessioni filosofiche, che lo avevano portato, ad esempio, a scrivere nella *Ricerca sull'intelletto umano*: « L'utilità principale della storia consiste soltanto nello scoprire i princìpi costanti ed universali della natura umana, mostrando gli uomini in tutte le varie circostanze e situazioni e fornendoci il materiale da cui ci sia possibile ricavare le nostre osservazioni e sulla cui base ci sia possibile informarci delle sorgenti regolari dell'azione e del comportamento umani. Questi ricordi di guerre, di intrighi, di fazioni e di rivoluzioni sono altrettante raccolte di esperimenti, con cui il filosofo della politica o della morale fissa i princìpi della sua scienza, nella stessa maniera in cui il fisico o il filosofo della natura si informa della natura delle piante, dei minerali e degli altri oggetti esterni per mezzo degli esperimenti che conduce intorno ad essi »[19]. Questa sarebbe stata la prospettiva da cui Hume si sarebbe avvicinato alle vicende della storia d'Inghilterra nell'accingersi a narrarle.

Il lavoro di Hume sulla prima parte della sua storia, che trattava dei regni di Giacomo I e di Carlo I, procedeva rapidamente e dopo « due anni di applicazione molto costante »[20] era in attesa delle bozze del primo volume, mentre era già avanzata la composizione del secondo[21].

Alla fine del 1754 usciva il primo dei due volumi dedicati a una trattazione della storia d'Inghilterra sotto gli Stuart[22]. Come al solito, nella sua autobiografia Hume ci pre-

[18] Lettera a William Mure di Caldwell dell'ottobre 1754, in *Letters* ... cit., I, p. 210.

[19] Infra, vol. II, p. 89.

[20] Lettera a Mrs. Dysart di Eccles del 9 ottobre 1754, in *Letters* ... cit., I, p. 196.

[21] Queste notizie dava Hume a John Clephane in una lettera del settembre 1754, in *Letters* ... cit., I, p. 189.

[22] *The History of Great Britain, vol. I. Containing the Reigns of James I and Charles I*, Hamilton, Edimburgo 1754. Questo volume

senta in termini riduttivi e catastrofici le reazioni al primo volume della sua storia. Scrive infatti: « Poiché l'argomento era accessibile a tutti mi aspettavo un plauso proporzionato. Ma ben triste fu la mia delusione: fui assalito da uno schiamazzo di rimproveri, disapprovazioni e addirittura di odio; inglesi, scozzesi e irlandesi, *whigs* e *tories*, uomini di chiesa e settari, liberi pensatori e bigotti, patrioti e cortigiani, riunirono la loro rabbia contro l'uomo che aveva osato versare generosamente una lacrima sulla sorte di Carlo I e del conte di Strafford; e dopo che si calmò il primo bollore della loro furia, il libro, cosa ancora più umiliante, parve cadere nell'oblio » [23].

In effetti Hume fu fortemente scoraggiato dalle reazioni del pubblico e già ne scriveva in termini di delusione nel dicembre del 1754: « Il libro è stato molto letto e discusso qui in città, e ha sia molti nemici decisi sia favorevoli difensori. La disgrazia per un libro, sostiene Boileau, non è quella di essere criticato, ma quella di passare sotto silenzio. Qui la vendita è stata molto intensa, circa quattrocentocinquanta copie in cinque settimane. Come sia andata a Londra non sono in grado di dirvelo. Posso solo osservare che alcuni giornali si sono occupati del mio libro. Mi presentano o come un ateo deciso come Bolingbroke, o come un giacobita risoluto come Carte, o come un autore che non sa scrivere in inglese ecc. Debbo in realtà rilevare che il libro in generale è più gradito a coloro che vengono chiamati *tories*. Credo che ciò sia dovuto principalmente a questo: poiché i *tories* non hanno posti da concedere si aspettano molto poco da uno scrittore, mentre un *whig*, che può dare un centinaio di posti in un anno, si accontenterà di piccoli sacrifici fatti alla verità, e la maggior parte degli autori vorranno certo acquistarsene i favori a un prezzo tanto ragionevole » [24]. In effetti le vendite andarono bene a

della *Storia* di Hume, prima di essere pubblicato nel 1762 come parte della *History of England*, ebbe una ristampa a Dublino nel 1755 e una seconda edizione corretta a Londra per l'editore Millar nel 1759.

[23] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 999.

[24] Lettera al conte James di Balcarres del 17 dicembre 1754, in *Letters* ... cit., I, p. 214.

Edimburgo, ma furono scarse a Londra, dove la congiura dei librai contro l'opera di uno scrittore scozzese e le mene dell'editore Millar per fare in modo che i diritti della *Storia* di Hume passassero dall'editore Hamilton a lui, contribuirono decisamente a far rimanere invendute le copie della storia degli Stuart. Le recensioni al I volume della *Storia* non furono numerose e, certo, neanche decisamente positive [25]; ancora una volta, contro questo scritto furono elevate le accuse di irreligiosità e di ateismo. In particolare due passi, critici nei confronti della prima riforma protestante e della chiesa cattolica, furono oggetto di vivaci reazioni. Hume, con la sua solita moderazione e il suo equilibrio, sarà pronto a concedere di essere stato forse eccessivo ed eliminerà i due passi nella seconda edizione. Inizialmente, però, Hume doveva essere meno incline a cedere, se nel 1756 era sua intenzione far precedere il secondo volume della sua *Storia* da una prefazione in cui si affermava tra l'altro una netta distinzione tra « vera e autentica pietà » e « i settarismi » che nascono dagli « abusi della religione », e in cui indicava come compito proprio dello storico quello di denunciare « superstizione e fanatismo », aggiungendo infine che tali deviazioni gli sembrava di trovare nel periodo degli Stuart e delle rivoluzioni, tanto nella chiesa d'Inghilterra quanto in coloro che l'avevano contrastata [26]. Questa prefazione sembrò però a Hume troppo esplicita e preferì quindi ridurla a una meno ambiziosa e più ambigua nota.

Il primo volume della *Storia d'Inghilterra*, oltre che di irreligiosità e di ateismo, era stato accusato anche di *toryism*, accusa grave in un periodo in cui il potere era tutto nelle mani dei *whigs* [27]. Con maggior favore venne accolto il secondo

[25] Della *Storia* di Hume non si occupò ad esempio nemmeno la « Edinburgh Review » sorta proprio con l'intenzione di dare pubblicità agli scritti di autori scozzesi (E. C. MOSSNER, *The Life*... cit., p. 388). Una recensione discretamente positiva comparve sulla « Monthly Review » del marzo 1755, ad opera del solito William Rose.

[26] Il testo di questa prefazione lo si può leggere in J. H. BURTON, *Life*... cit., II, pp. 11-13.

[27] Per le accuse di *toryism* alla *Storia* di Hume e in generale

volume, più vicino alle opinioni dei *whigs*, che comparve a Londra alla fine del 1756[28]; Hume si era accinto a scriverlo dopo le reazioni negative al primo volume « con un infinito disgusto e con un'infinita riluttanza » [29]. Oramai le sorti della sua *Storia* non erano più affidate alle mani dell'editore scozzese Hamilton, ma al nome del londinese Millar; probabilmente fu proprio il nuovo editore a garantire un maggior successo di pubblico all'opera del suo discusso autore.

Completata la trattazione del secolo della rivoluzione, Hume era indeciso. Un certo senso di stanchezza e di esasperazione per le critiche rivolte al suo lavoro lo spingeva a sfogarsi con un amico confessando: « Sono deciso a non scrivere più » [30]. Ma superato il momento di scoramento, lo scozzese cominciò a lavorare alla nuova parte della sua *Storia d'Inghilterra* dedicata alla trattazione dei sovrani della dinastia Tudor. Nel febbraio del 1757 Hume era ancora indeciso sul come continuare e ne scriveva a Smith: « Sono un po' pigro di questi tempi, e piuttosto indeciso sulla mia attività futura. Debbo continuare la mia storia andando in avanti o a ritroso nel tempo? Voi approverete di più, credo, che io prosegua la mia storia procedendo a ritroso. L'altra alternativa mi permetterebbe di affrontare certo un argomento più popolare, ma io temo di non trovare documenti sufficienti per accertare la verità, a meno che non mi stabilisca a Londra, cosa che, debbo riconoscere, ho una certa riluttanza a fare.

per il contesto in cui quest'opera s'inserisce si rinvia a Mary Shaw Kuypers, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, New York 1966², pp. 120 sgg.

28 *The History of Great Britain. vol. II. Containing the Commonwealth and the Reigns of Charles II and James II*, Millar, Londra 1757; probabilmente, malgrado rechi questa data, fu pubblicata nel novembre o dicembre del 1756. Prima di comparire come VI volume nella *History of England*, se ne ebbe una seconda edizione corretta nel 1759.

29 Lettera a William Mure di Caldwell del febbraio 1757, in *Letters*... cit., I, p. 242, in cui lo scozzese fa la storia della composizione dei due primi volumi.

30 Lettera a John Clephane del 3 settembre 1757, in *Letters*... cit., I, p. 264.

Qui infatti sono sistemato in un modo molto gradevole e non desidero, alla mia età, cambiare il mio luogo di residenza » [31]. Nell'agosto dello stesso anno la composizione della nuova parte della *Storia* era in stato avanzato [32]; la decisione a favore di una trattazione del periodo precedente agli Stuart era stata presa probabilmente proprio sulla base dell'ostilità di Hume nei confronti di Londra.

La storia dei Tudor era completata nell'agosto del 1758 [33], e nel 1759 comparivano i due volumi della *Storia d'Inghilterra* dedicati ai regni di Enrico VII, Enrico VIII, Edoardo VI, Maria e Elisabetta I [34]. Anche contro questi volumi si ebbero le abituali reazioni, e Warburton, uno dei più accaniti avversari di Hume, avendone letto il manoscritto, scriveva nel 1759: « Hume ha superato se stesso in questa nuova storia nel mostrare il suo disprezzo per la religione » [35].

Ancora una volta Hume si trovò dinanzi al dilemma se continuare giungendo fino agli eventi a lui contemporanei, o retrocedere fino alle origini della storia inglese. Ma nel luglio ogni indecisione era stata superata e scriveva all'amico Adam Smith: « Ho firmato ieri un contratto con Millar in cui mi impegno a scrivere la storia d'Inghilterra dal suo inizio fino all'avvento al trono di Enrico VII; Millar mi verserà 1400 sterline per i diritti. È il primo contratto preliminare che abbia mai firmato con un editore. Scriverò questo libro con tutto comodo, senza impegnarmi con quella ardente concentrazione che mi è stata abituale finora. Mi accingo a scriverlo principalmente come un espediente contro la pigrizia; di de-

[31] Lettera del febbraio o marzo 1757, in *Letters* ... cit., I, p. 246.

[32] Questo infatti Hume faceva sapere a Gilbert Elliot di Minto in una lettera del 9 agosto 1757, in *Letters* ... cit., I, p. 262.

[33] Si veda la lettera a William Strahan del 5 agosto 1758, in *Letters* ... cit., I, p. 286.

[34] *The History of England, under the House of Tudor*, voll. 2, Millar, Londra 1759. Di questi due volumi della *Storia d'Inghilterra*, a parte le varie edizioni all'interno dell'opera complessiva pronta nel 1762, si ebbe una ristampa nel 1764 fatta dall'editore Millar a insaputa di Hume.

[35] La lettera di Warburton a Hurd è riportata in JESSOP, *A Bibliography* ... cit., p. 29.

naro ne ho a sufficienza, e per quanto riguarda la reputazione [...] ciò che ho scritto dovrebbe essere già sufficiente; [...] non è certo possibile che io scriva ora qualcosa di meglio »[36].

La *Storia d'Inghilterra*, dall'invasione di Giulio Cesare fino al regno dei Tudor, impegnò lo scozzese fino al 1762, anno in cui comparve l'ultima parte dell'opera[37]. Egli aveva così offerto al pubblico inglese una trattazione completa delle vicende storiche dell'isola, che giungeva fino alla seconda rivoluzione del 1688; si trattava di un contributo al quale non potevano certo mancare un successo di pubblico e, malgrado le roventi accuse, o forse proprio per questo, numerose edizioni[38].

La *Storia d'Inghilterra* più che in Inghilterra, dove a quelle di Hume si preferiranno sempre le opere storiche di William Robertson, incontrò una calda accoglienza in Francia[39]. Si ebbero rapide le traduzioni nelle varie lingue europee[40]. L'opera

[36] Lettera del 28 luglio 1759, in *Letters* ... cit., I, p. 314.

[37] *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*, voll. 2, Millar, Londra 1762. Il I volume comparve nel dicembre del 1761, il II nel febbraio del 1762. Questi due volumi faranno parte della *Storia d'Inghilterra* completa.

[38] *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, voll. 6, Millar, Londra 1762. Ovviamente i voll. I e II riprendevano *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*; i voll. III e IV riproponevano *The History of England under the House of Tudor*; e infine i voll. V e VI contenevano *The History of Great Britain* da Giacomo I a Giacomo II. Hume, oltre a varie correzioni, vi aggiungeva un indice degli argomenti di tutta l'opera. Nel corso della vita dello scozzese la *Storia* fu ristampata nel 1763; una nuova edizione corretta, in 8 volumi, uscì nel 1767, e poi nel 1770 (Cadell, Londra), nel 1772 (Dublino), nel 1773. Infine nel 1778 seguì una nuova edizione con le ultime correzioni.

[39] Sulla ampia circolazione degli scritti storici di Hume in Francia si veda L. L. BONGIE, *David Hume. Prophet of the Counter-Revolution*, Oxford 1965, ricco di documenti sull'ambigua fortuna dello Hume storico.

[40] La storia degli Stuart fu tradotta in francese nel 1760 (*Histoire de la Maison de Stuart sur le trone d'Angleterre*, Londra-Parigi), quella dei Tudor seguì nel 1763 (*Histoire de la Maison de Tudor sur le*

storica non solo consolidava economicamente lo scozzese[41], ma contribuiva decisamente ad accrescerne la fama in Europa. I suoi progetti, e non solo le opere pubblicate, interesseranno da allora in poi larga parte della cultura europea. Basterà così un suo accenno all'intenzione di comporre una storia ecclesiastica per suscitare, specialmente in Francia, entusiastiche aspettative. Helvetius, nel 1763, esprimerà chiaramente le opinioni dei *philosophes* a questo proposito, quando scriverà a Hume: « È perciò nel nome dell'Inghilterra, della Francia, della Germania, dell'Italia e della posterità che vi prego di scrivere questa storia »[42]. Ma Hume non si impegnò mai in questo progetto, né certo considerò seriamente la possibilità di continuare la sua *Storia d'Inghilterra* fino al suo tempo. Infatti, malgrado le favorevoli offerte economiche e il permesso reale di consultare gli archivi governativi, Hume al ritorno dalla Francia opporrà un rifiuto accampando come scusa il fatto di essere « troppo vecchio, troppo grasso, troppo pigro e troppo ricco »[43]. Preferirà passare gli ultimi suoi anni a rivedere i suoi scritti per lasciarli nella loro forma migliore alla posterità.

trone d'Angleterre, Amsterdam) e la prima parte fu tradotta nel 1765 (*Histoire de la Maison de Plantegenete sur le trone d'Angleterre*, Amsterdam). In tedesco si ebbe nel 1762-63 la *Geschichte von Gross-Britannien* (Breslau e Lipsia) e nel 1767-71, in quattro volumi, la *Geschichte von England*, da Giulio Cesare a Elisabetta (Breslau e Lipsia). Una traduzione italiana della *Storia d'Inghilterra* di A. Clerichetti uscì a Milano negli anni 1825-27, in otto volumi presso l'editore Bettoni. A Venezia nel 1819 (o 1826?) usciva anche l'*Istoria d'Inghilterra recata in italiano da Michele Leoni*, in dodici volumi presso l'editore Picotti.

41 Hume ebbe, per il I volume del 1754, 400 sterline da Hamilton; nel 1757 offerse i diritti dei due volumi sugli Stuart a Millar per 800 ghinee; nel luglio 1759, come si è visto, firmava un contratto con Millar per i due volumi da Cesare ai Tudor, per i quali gli sarebbero state date 1400 sterline. Nel 1769 William Strahan prometteva a Hume, affinché portasse a termine una nuova parte della sua storia, « qualsiasi somma avesse desiderato ».

42 Riportato in E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., p. 484.

43 Ivi, p. 556.

X. LE *QUATTRO DISSERTAZIONI* E LA FURIA DEI BIGOTTI

La tranquillità del ritiro di Edimburgo sarà dopo il 1754 continuamente messa in pericolo dagli attacchi di preti fanatici e pensatori intolleranti, che non perderanno nessuna occasione per distruggere il loro nemico mortale, « il famoso ateo ». Così, per due volte negli anni 1755 e 1756, l'Assemblea generale degli ecclesiastici di Edimburgo, nelle sue riunioni, discusse la proposta di alcuni suoi membri di scomunicare il nostro autore. La discussione tra moderati e evangelici fu estremamente accesa nel maggio del 1755, ma si chiuse con un successo di quegli ecclesiastici moderati che oramai, con grande scandalo degli avversari, frequentavano fraternamente da un certo tempo il filosofo ateo. Gli intolleranti tornarono alla carica nel maggio dell'anno successivo, e solo dopo una votazione, in cui si trovarono in netta minoranza, misero da parte il progetto di bollare il loro avversario. La tesi moderata era quella sostenuta con ambigua abilità, e in un intervento peraltro mai reso pubblico, dal reverendo Robert Wallace: questi dava un giudizio negativo, da un punto di vista religioso, degli scritti di Hume, ma faceva però rilevare l'inutilità sul piano pratico di cercare di far recedere lo scozzese dalle sue posizioni, mediante una scomunica decisa da una assemblea di ecclesiastici.

Intrecciata strettamente con la ventilata scomunica di Hume era stata una vicenda altrettanto complicata: quella della preparazione, stampa e pubblicazione di una serie di scritti che dovevano costituire un volumetto di dissertazioni.

Dopo aver abbandonato il progetto di una traduzione di Plutarco [1] e rifiutato l'offerta di Millar della direzione di un giornale [2], Hume ritornò alle sue riflessioni filosofiche. In una lettera al suo editore Millar, nell'estate del 1755, gli offre « quattro brevi dissertazioni, che ho tenuto da parte per

[1] Hume ne accenna in una lettera a Millar del 12 aprile 1755, in *Letters* ... cit., I, p. 218.

[2] La lettera di rifiuto, la stessa in cui accenna alle quattro dissertazioni, è del 12 giugno 1755, in *Letters* ... cit., I, pp. 222 sg.

alcuni anni per limarle quanto più era possibile. Una è quella di cui vi ha già parlato Allan Ramsay [3]; la seconda è sulle passioni, la terza sulla tragedia; la quarta contiene alcune considerazioni preliminari alla geometria e alla filosofia naturale. Il tutto formerà un volumetto che sarà circa un quarto della mia *Ricerca* [...]; ve ne offro la proprietà per cinquanta ghinee » [4].

Lo scritto che contiene le considerazioni propedeutiche alla geometria e alla filosofia naturale non verrà però pubblicato da Hume. Egli lo fece leggere a un matematico di una certa competenza, Lord Stanhope, e le critiche dovettero essere tali da convincere l'autore che nel suo saggio c'erano tali « difetti d'argomentazione » e di « chiarezza » che non valeva la pena renderlo pubblico [5]. Poiché le tre composizioni che erano rimaste non riuscivano a costituire un volume, Hume inviò a Millar due saggi, uno sul suicidio e l'altro sull'immortalità dell'anima, che non aveva precedentemente alcuna intenzione di pubblicare.

Un volumetto contenente dunque le cinque dissertazioni fu stampato ma non pubblicato da Millar, tra la fine del 1755 e i primi del 1756 [6]. Oscura è la vicenda per cui, con l'eliminazione dei due saggi, quello sul suicidio e quello sull'immortalità dell'anima, si giunse nel febbraio del 1757 alla pubblicazione delle *Quattro dissertazioni* [7], che contenevano,

[3] Si tratta della *Storia naturale della religione.*

[4] È ancora la lettera a Millar del 12 giugno 1755.

[5] Lo stesso Hume narra la vicenda dell'elaborata composizione del volumetto di quattro dissertazioni in una lettera a William Strahan del 25 gennaio 1772, in *Letters* ... cit., II, pp. 252-54.

[6] Si tratta del volumetto di *Five Dissertations, to wit, The Natural History of Religion, Of the Passions, Of Tragedy, Of Suicide, Of the Immortality of the Soul.* Una copia ne era disponibile presso la Biblioteca degli Avvocati di Edimburgo, ma è andata persa. La stessa biblioteca possiede però le bozze di stampa dei due saggi, corrette da Hume, che erano probabilmente unite alle altre dissertazioni e che hanno la seguente numerazione: *Of Suicide*, pp. 213-21, e *Of the Immortality of the Soul*, pp. 225-40.

[7] *Four Dissertations*, Millar, Londra 1757, con una dedica a John Home autore della tragedia *Douglas.*

quindi, la *Storia naturale della religione*, la *Dissertazione sulle passioni* e i saggi *La tragedia* e *La regola del gusto.*

Così lo stesso Hume ne parla una quindicina d'anni dopo: « Questi saggi [sul suicidio e sull'immortalità dell'anima] furono stampati, ma molto presto me ne pentii e Millar ed io fummo d'accordo nell'eliminarli [...]; io scrissi un nuovo saggio sulla regola del gusto da mettere al loro posto »[8]. Il problema che resta aperto è come mai Hume giunse a prendere la decisione di sostituire i due saggi sul suicidio e sulla immortalità dell'anima con il saggio sulla regola del gusto. Di sicuro c'è il fatto che Warburton, uno dei più accaniti avversari di Hume, vide una copia delle cinque dissertazioni già stampata, che gli era stata inviata dallo stesso Millar, prima che il volume fosse messo in vendita; il fanatico reverendo minacciò all'editore un possibile intervento della legge contro questa nuova opera dello scozzese[9].

Si era probabilmente agli inizi del 1756 quando Hume, sia pure recalcitrando, si fece vincere dagli inviti alla prudenza che gli vennero dal suo editore e dagli amici del partito moderato, particolarmente preoccupati che non fosse completamente persa la loro battaglia contro gli estremisti evangelici nell'Assemblea generale del clero, fissata per l'estate successiva[10]. Si trattava cioè di non rendere inso-

[8] In una lettera a William Strahan del 25 gennaio 1772, in *Letters* ... cit., II, pp. 252-54.

[9] In E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., p. 323, si può leggere la lettera di Warburton al reverendo Thomas Balguy del 14 febbraio 1756 in cui si esprime il proposito di contrastare in ogni modo la pubblicazione delle *Five Dissertations.*

[10] Sulla storia delle dissertazioni *Sul suicidio* e *L'immortalità dell'anima*, e sulle ragioni che spinsero Hume a eliminare il testo una volta stampato, esistono versioni discordanti. Così nel « Gentleman's Magazine » del 1784, p. 607, si legge che Millar, timoroso delle persecuzioni minacciate, riuscì a convincere Hume solo « con difficoltà » a eliminare i due saggi. Mentre nel « Gentleman's Magazine » del 1777, p. 326, si leggeva che i due saggi erano stati eliminati solo dopo l'intervento diretto dell'autorità pubblica. Nella « Monthly Review » del 1784 poi, p. 427, si leggeva (e la testimonianza in questo caso era di William Rose): « Alcune copie del libro circolarono tra gli amici dell'autore, che erano impazienti di conoscere tutto quello che

stenibile la posizione di quei religiosi moderati, che oramai Hume frequentava regolarmente, e che si proponevano di evitare una scomunica al nostro autore. Anche in questo caso il filosofo preferì dunque mostrarsi accomodante e acconsentì a ritirare i due scritti più pericolosi, sottoponendosi allo sforzo di scrivere nell'estate un nuovo saggio, *La regola del gusto,* da unire agli altri tre. Per aiutare oggettivamente la battaglia degli amici moderati sottopose anche la *Storia naturale della religione* a un'ultima revisione, che apportasse dei miglioramenti dal punto di vista della « prudenza » [11].

L'attacco di Warburton e del clero intollerante non era certo limitato al saggio sul suicidio e a quello sull'immortalità dell'anima, poiché, e forse specialmente, la *Storia naturale della religione* era al centro di violente accuse già prima della pubblicazione. Così Warburton tentò fino all'ultimo di convincere Millar a non pubblicarla, affermando che in essa si « propugnava decisamente l'ateismo » [12]. Una volta poi che lo scritto comparve, « la sua accoglienza da parte del pubblico fu piuttosto fredda »; i fanatici scesero in campo contro Hume e « il dottor Hurd scrisse contro quest'opera un opuscolo con tutta la meschina petulanza, l'arroganza e la volgarità che distinguono la scuola di Warburton [13]. Questo opu-

egli andava scrivendo; ma un Lord, ancora vivente, minacciò di perseguitare Millar se egli avesse pubblicato questi saggi. L'autore, strenuo veterano della causa dell'empietà, non fu minamente impaurito dalla minaccia, mentre il povero editore, enormemente terrorizzato, ritirò tutte le copie che aveva messo in circolazione, eliminò i due saggi e convinse Hume a sostituire un altro testo a quelli incriminati ». (Per queste varie testimonianze si veda E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., cap. XXIV.)

[11] È quanto lo stesso Hume scrive a Adam Smith nel febbraio o marzo 1757, in *Letters* ... cit., I, pp. 245 sg.

[12] Una lettera in questo senso Warburton scriveva a Millar il 7 febbraio 1757, in cui tra l'altro, riferendosi alla *Storia naturale della religione,* l'eminente ecclesiastico affermava: « L'intento è lo stesso di Bolingbroke; l'instaurazione del *naturalismo,* sorta di ateismo, in luogo della religione », in E. C. MOSSNER, *The Life* ... cit., pp. 325 sg.

[13] In realtà l'opuscolo *Remarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion: Addressed to the Rev. Warburton*

scolo mi consolò un po' dell'accoglienza altrimenti indifferente tributata alla mia opera »[14].

In realtà non si trattò dell'unico attacco alla *Storia naturale della religione.* Uscirono infatti numerosi *pamphlets* anonimi contro questo scritto che osava ricondurre l'origine della religione a una radice psicologica nella natura umana. Le altre composizioni che costituivano il volumetto erano decisamente meno significative: nel caso della *Dissertazione sulle passioni* si trattava di un riassunto del secondo libro del *Trattato,* mentre i saggi *La tragedia* e *La regola del gusto* presentavano i princìpi essenziali dell'estetica humiana.

Ma quello dell'eliminazione dei saggi *Sul suicidio* e *L'immortalità dell'anima* non fu l'unico incidente che accompagnò la pubblicazione del volumetto di dissertazioni nel 1757. Questa doveva essere associata con un altro episodio dello scontro, nella chiesa scozzese, tra moderati ed evangelici. Hume era rimasto entusiasta della tragedia *Douglas* del reverendo John Home, strettamente legato agli ambienti del clero moderato di Edimburgo. Lo scozzese fu uno di coloro che maggiormente si impegnarono perché la tragedia fosse rappresentata a Edimburgo. La rappresentazione, avvenuta il 14 dicembre 1756, ebbe un notevole successo di pubblico, ma estremamente negative furono le reazioni da parte degli evangelici. Proprio agli inizi del 1757, mentre vivace era la polemica, David Hume preparò una dedica, da premettere al suo volume di dissertazioni, indirizzandola appunto all'autore di *Douglas,* il reverendo John Home; era un'ulteriore prova della familiarità che si era andata creando tra l'impenitente sostenitore della causa empia e i circoli ecclesiastici moderati. Nella dedica Hume esprimeva un nostalgico richiamo alla libertà e alla tolleranza della civiltà classica, e inoltre aggiungeva: « Sono stato preso da un forte desiderio di rinnovare queste lodevoli consuetudini proprie degli antichi dedicando a voi le seguenti dissertazioni, o mio buon amico. Così infatti

era opera in larga parte dello stesso Warburton; fu stampato nel maggio 1757.

[14] *La mia vita,* infra, vol. II, p. 1000.

vi considererò e giudicherò sempre, malgrado il contrasto che pure c'è tra noi riguardo a molte delle nostre opinioni speculative. Per quello che mi riguarda, ho dovuto rilevare che queste differenze di opinione hanno solo ravvivato le nostre discussioni, mentre la nostra comune passione per le scienze e le lettere è servita a cementare la nostra amicizia. Ho ammirato il vostro ingegno anche quando ritenevo che foste sotto l'influsso dei pregiudizi; e voi mi avete alcune volte detto che perdonavate i miei errori tenendo conto del candore e della sincerità che pensavate li accompagnassero »[15].

La dedica, nel momento stesso in cui testimoniava un civile clima di dialogo culturale tra esponenti di diversi orientamenti ideologici, si presentava però come una prova degli stretti legami tra il reverendo John Home e l'ateo David Hume. Proprio per non peggiorare la posizione di Home nella chiesa, alcuni amici pregarono il filosofo di ritirare la dedica, e ancora una volta Hume fu pronto ad andare incontro ad un invito alla prudenza. Egli stesso narra come andarono le cose: « Scrissi a Millar di eliminare la dedica; in una lettera successiva ritornai però sulla mia decisione. Ma per mia grande sfortuna l'editore, in quell'intervallo di quattro giorni, aveva cominciato la vendita del volume di dissertazioni e ne aveva già distribuite ottocento copie prive di quella dedica che io pensavo potesse arrecare un certo vantaggio ai miei amici, e a me stesso molto onore. Da molto tempo non ero stato così vivamente contrariato da un contrattempo. Ho comunque insistito che la dedica fosse ancora pubblicata »[16].

Le *Quattro dissertazioni* pubblicate nel 1757, entrate a far parte della raccolta degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, ebbero numerose edizioni[17], così come non si fecero

[15] La dedica a John Home si può leggere nel IV volume dei *Philosophical Works* cit., pp. 439-41; il passo citato è a pp. 439 sg.

[16] Lettera a William Mure di Caldwell del febbraio 1757, in *Letters*... cit., I, pp. 242 sg.

[17] Le quattro dissertazioni furono riprodotte già nell'edizione del 1758 degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, ed esattamente: il saggio *La tragedia* e *La regola del gusto* furono inclusi nella parte I degli *Essays Moral, Political and Literary*, mentre autonomamente

attendere le traduzioni nelle diverse lingue europee[18].

Diversa fu la vicenda dei saggi ritirati da Hume appena prima della pubblicazione. Copie delle *Cinque dissertazioni*, che contenevano i due saggi espunti, circolarono in Inghilterra e in Francia tra gli amici di Hume. Testimonianza di questa circolazione clandestina è la traduzione francese dei due saggi nel 1770, attribuita a D'Holbach[19]. Lo stesso Hume era informato di una edizione inglese che sarebbe comparsa nel 1772 e della quale si è però persa ogni traccia[20].

Lo scozzese era particolarmente irritato da questa circolazione clandestina dei suoi saggi[21]; il che non significa che egli desiderasse distruggerli, tutt'altro. Troviamo un'esplicita disposizione nel testamento in cui lasciava a William Strahan piena libertà di aggiungere all'edizione postuma dei *Dialo-*

entravano in questa raccolta la *Dissertazione sulle passioni* e la *Storia naturale della religione*. Per quanto riguarda quest'ultima opera, a questa edizione risale la divisione in sezioni per renderla « più leggibile » (lettera a William Strahan del 25 maggio 1757, in *Letters*... cit., I, pp. 250 sg.). Per il resto, le varie dissertazioni furono riprodotte nelle molte edizioni degli *Essays and Treatises on Several Subjects* che si sono già più volte elencate.

18 La *Storia naturale della religione* comparve in francese nel III volume delle *Oeuvres philosophiques* di Hume stampate a Amsterdam; nel IV volume della medesima edizione, sempre nel 1759, comparvero le altre dissertazioni. La *Storia naturale della religione* è stata tradotta in italiano solo nel corso di questo secolo (Milano 1950, Firenze 1968); la traduzione di Umberto Forti (Bari 1928), nella revisione di P. Casini (Bari 1970), viene utilizzata anche per questa edizione. Si è già detto della traduzione dei saggi estetici e dunque delle dissertazioni *La regola del gusto* e *La tragedia* a opera di G. Preti (Milano 1946 e Bari 1967). Compare in questa edizione la prima traduzione della *Dissertazione sulle passioni*.

19 In *Recueil philosophique*, 2 voll., Londra 1770, i due saggi dello scozzese sono presentati anonimi.

20 Di questa edizione Hume parla nella lettera a William Strahan del 25 gennaio 1772, in *Letters*... cit., II, p. 252. Si può anche avanzare l'ipotesi che invece di una edizione inglese si trattasse della già citata traduzione francese comparsa a Londra nel 1770.

21 Si veda la lettera di Hume a Millar, del 23 maggio 1764, in cui manifesta la sua irritazione nel sapere che una copia delle *Cinque dissertazioni* è in mano di John Wilkes, in *Letters*... cit., I, p. 444.

ghi sulla religione naturale anche « i due saggi precedentemente stampati, ma non pubblicati » [22]. Come nel caso dei *Dialoghi sulla religione naturale* [23], Strahan si guardò bene dal correre il rischio di pubblicare questi due saggi sui quali si era diffusa la fama che fossero pericolosi e che rappresentassero quanto di più immorale lo scozzese avesse scritto.

Solo alcuni mesi dopo la morte di Hume i due saggi furono pubblicati, in una edizione che peraltro non riportava né il nome dell'autore né quello dell'editore [24]. Una nuova edizione, finalmente con il nome dell'autore, si ebbe solo nel 1783 [25]. È probabile che i saggi, una volta pubblicati, costituissero una delusione. Nulla infatti aggiungevano alla figura del famoso ateo, tenendo conto delle opere già comparse fino ad allora. È probabile, anzi, che a diffondere per i circoli culturali europei un'immagine dello scozzese come risoluto confutatore di tutte le convinzioni comunemente accettate, più che la pubblicazione dei saggi avesse contribuito la sensazione di illegalità che ne aveva accompagnato la circolazione clandestina.

[22] Si tratta del codicillo al suo testamento del 7 agosto 1776, in *Letters* ... cit., II, p. 453.

[23] Su questo si veda oltre, la sezione XII.

[24] *Two Essays*, Londra 1777. Il prezzo era di ben 5 scellini e testimonia la grande attesa che c'era per questi scritti di Hume.

[25] *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, ascribed to the late David Hume Esq. Never before published. With Remarks intended as an Antidote to the Poison contained in these Performances, by the Editor. To which is added, two Letters on Suicide from Rousseau's Eloisa*, M. Smith, Londra 1783. I due saggi furono riprodotti ancora nel 1789 e nel 1799. La traduzione tedesca apparve fin dal 1781 ad Hannover. Il saggio *Sul suicidio* fu tradotto in italiano da U. Forti (Bari 1928) ed è qui riprodotto nella revisione di P. Casini; in questa edizione si dà la prima traduzione italiana del saggio *L'immortalità dell'anima.*

XI. LA PERMANENZA A PARIGI E L'INCARICO DI SOTTOSEGRETARIO DI STATO

L'accoglienza ostile ai volumi della sua *Storia d'Inghilterra*, oltre che le varie questioni legate alla pubblicazione delle sue dissertazioni e al rancore crescente dei fanatici, non potevano non lasciare uno strascico sullo scozzese. Eccolo quindi rispondere con amara ironia alle accuse di ateismo, ai vari libelli in cui veniva attaccato e alla voce carica di riprovazione e sgomento, che circolava allora in Inghilterra, che egli stesse preparando, come ultimo dei suoi misfatti letterari, un saggio in difesa dell'adulterio: « Credo che non scriverò più di storia; comincerò invece ad attaccare direttamente la preghiera del Signore, i dieci comandamenti e il catechismo, e a raccomandare il suicidio e l'adulterio; e continuerò finché piacerà al Signore di chiamarmi a sé »[1].

Certo è che esclusa la preparazione delle ultime parti della sua *Storia*, la cura delle successive edizioni delle sue opere e la revisione dei *Dialoghi sulla religione naturale*, Hume non intraprese nessun nuovo lavoro originale di ampio respiro. Non costituiscono un'eccezione gli scritti composti per intervenire sull'*Epigoniade* di Wilkie e sui poemi ossianici, o il sia pure prezioso ma esile scritto autobiografico, composto nel 1776, l'anno stesso della morte.

Nell'autunno del 1758 troviamo Hume a Londra, spinto sia da una certa ostilità nei confronti dell'ambiente scozzese che lo aveva tanto perseguitato negli anni precedenti, sia dall'esigenza di sostenere l'uscita dei nuovi volumi della sua *Storia*. Ma la permanenza a Londra non doveva durare più di un anno; nella capitale, l'accoglienza per uno scozzese non poteva essere certo calorosa, e tanto meno dovette esserlo per uno scozzese così discusso e osteggiato come Hume. Non bastava a radicarlo a Londra l'apertura, nel gennaio 1759, del

[1] Lettera al capitano James Edmonstoune di Newton del 29 settembre 1757, in *New Letters* ... cit., p. 43.

British Museum e la possibilità di frequentarvi la ricca biblioteca. Gli anni successivi passeranno quindi tra Edimburgo e Ninewells, con brevi visite a Londra per saccheggiare il British Museum ai fini della stesura dell'ultima parte della sua *Storia.*

In questi anni, ancora più stretti divenivano i contatti tra Hume e i più rappresentativi esponenti della cultura scozzese; rapporti di amicizia e di collaborazione lo legheranno in particolare con William Robertson e Adam Smith. Accoglierà con benevolenza le loro opere, sia che si tratti, nel 1759, della *Storia di Scozia* del Robertson, come della *Theory of Moral Sentiments* dello Smith apparsa in quello stesso anno. Non lesinerà gli elogi e i consigli per questi nuovi astri dell'epoca d'oro della cultura scozzese, ai quali, tra l'altro, più numerosi che a lui perverranno i riconoscimenti ufficiali.

Hume scenderà poi direttamente in campo per difendere la cultura propriamente scozzese, non solo nel caso del suo apprezzamento decisamente positivo della tragedia *Douglas*, ma anche per sostenere il poema epico *Epigoniade*[2] di William Wilkie, un esponente della cultura scozzese che, come Hume al tempo del primo volume della sua *Storia*, vide boicottato il successo della sua opera dalla congiura dei librai londinesi. Ancora in un'altra occasione Hume dimostrò un particolare interessamento per le sorti della cultura scozzese, quando cioè partecipò attivamente al dibattito sull'autenticità dei poemi di Ossian. Inizialmente Hume fu incline a considerare autentici i poemi che James Macpherson cominciò a pubblicare dal 1760; condivideva cioè allora la tesi che si trattasse di traduzioni di antichi componimenti epici gaelici. Un po' alla volta, però, Hume giunse a convincersi

[2] Già nel luglio del 1757 Hume scriveva della *Epigoniade*, a Gilbert Elliot di Minto, come di un'opera « meravigliosa » (*Letters* ... cit., I, p. 253). Nel 1759 la « Critical Review », nel fascicolo di aprile, alle pagine 323-34, presentò una *Letter to the Authors of the Critical Review (concerning the Epigoniad of Wilkie)* anonima, in realtà scritta da David Hume; se ne può vedere il testo nel IV volume dei *Philosophical Works* cit., pp. 425-37.

che si trattava solo di un trucco di Macpherson, fino a preparare, nel 1763, uno scritto in cui esplicitamente prendeva posizione contro l'autenticità dei poemi di Ossian [3]. Lo scozzese non riteneva che bastasse la sola testimonianza di Macpherson quale prova dell'autenticità dei poemi. Hume si guardò bene, però, dal pubblicare le sue conclusioni, poiché egli stesso era stato uno dei sostenitori della tesi dell'autenticità convincendo tra l'altro in questo senso critici illustri come Hugh Blair: non poteva certo rivolgere ora contro questi un'accusa di leggerezza che valeva in primo luogo proprio per lui.

Tra l'autunno del 1761 e gli inizi del 1762 uscivano gli ultimi due volumi della *Storia d'Inghilterra*, dedicati al periodo che va dall'invasione di Giulio Cesare all'avvento al trono di Enrico VII. Dopo essere andato a Londra per la pubblicazione di tali volumi, Hume è presto di ritorno in Scozia; oramai sembra incline a fermarsi a Edimburgo per il resto della sua vita, e a trascorrere il tempo che gli resta pigramente, senza prendere alcuna iniziativa letteraria. Hume non sembra essere disponibile per cariche o impegni pratici, tanto è vero che giustifica il suo rifiuto a un'offerta di Lord Shelburne di stabilirsi a Londra presso di lui, scrivendo: « La forza dell'abitudine [...] rende un uomo da lungo tempo dedito alla solitudine e allo studio del tutto inadatto a frequentare il gran mondo » [4]. Eccolo quindi ritirarsi nella natia Scozia, « deciso a mai più rimettere piede fuori dai suoi confini » e sicuro, avendo oramai superato i cinquant'anni, di « trascorrere il resto della [...] vita in un modo degno di un filosofo » [5]. Si trattava solo di seguire le nuove edizioni delle sue opere, migliorandole sempre più [6], e per il resto di darsi al bel tem-

[3] *Of the Authenticity of Ossian's Poems*, in *Philosophical Works* cit., IV, pp. 415-24.

[4] La lettera è del 12 dicembre 1761, in *Letters* ... cit., I, p. 438.

[5] *La mia vita*, infra, vol. II, p. 1001.

[6] Dopo il 1764 l'editore Millar confesserà orgogliosamente a alcuni lettori che non numera più le edizioni delle opere dello scozzese, considerandole oramai alla stregua dei classici, in E. C. Mossner, *The Life* ... cit., p. 230.

po frequentando la società colta di Edimburgo. Un progressivo distacco di Hume nei confronti delle posizioni liberali dei *whigs*, allora al potere in Inghilterra, e una sempre più chiara inclinazione per un certo conservatorismo sembravano destinarlo all'isolamento.

D'altra parte Hume era caduto in uno stato di completa indolenza: si sentiva inutile e infelice, e cominciava a perdere qualsiasi ambizione. Scriveva: « La verità è che io sono ora del tutto indolente, e completamente felice in questa indolenza. I miei amici mi dicono che non potrò restare a lungo in questo stato e che mi stancherò presto di non avere null'altro da fare che leggere e conversare. Ma sono deciso, per quello che mi riguarda, a resistere, come a una tentazione del diavolo, a qualsiasi impulso di mettermi a scrivere »[7]. Le discussioni ostili cui, malgrado il successo di pubblico, erano sottoposte le sue opere non potevano non irritarlo; altri invece andava incontro a un più completo successo, come l'amico Robertson, eletto, proprio nel luglio del 1763, storico reale di Scozia e preferito al più contrastato Hume.

Il trattato di pace tra Inghilterra e Francia, che nel febbraio del 1763 metteva finalmente termine alla guerra dei sette anni, avrebbe però aperto una nuova fase nella vita di Hume. Se le sue opere avevano incontrato grande ostilità in Scozia e in Inghilterra, largo era stato invece il consenso in Francia. I rapporti epistolari con esponenti della cultura francese, dopo i primi contatti con Montesquieu, si erano fatti sempre più intensi e Parigi cominciava a rappresentare nei progetti dello scozzese il luogo ideale per una sua residenza. Hume finì quindi con l'accettare, anche per sconfiggere il periodo d'indolenza, l'invito che gli pervenne improvviso, nell'estate del 1763, di seguire Lord Hertford a Parigi come segretario d'ambasciata.

Dall'ottobre del 1763 fino agli inizi del 1766 Hume si fermerà dunque a Parigi. *Le bon David* diverrà presto il beniamino dei circoli letterari francesi, al centro di un'adula-

[7] Lettera dell'8 novembre 1762 a David Mallet, in *Letters* ... cit., I, p. 369.

zione tanto insistente che giungerà perfino a irritarlo; unica persona, comunque, cui sarà concesso senza suscitare invidie e gelosie di frequentare contemporaneamente differenti salotti rivali. Lo si troverà quindi nel salotto di Madame Geoffrin, in quello della marchesa du Deffand, ma principalmente in quello in cui risplendeva la grazia della contessa di Boufflers, la donna che « l'aveva salvato da una totale indifferenza verso ogni cosa nella vita umana » [8]. In questi salotti lo scozzese incontrerà quasi tutti i massimi esponenti della cultura illuministica; continui saranno gli incontri con D'Alembert, Buffon, Marmontel, Diderot, Helvetius, D'Holbach o economisti come Turgot e Morellet, e se un contrasto doveva sorgere con costoro era per motivi del tutto opposti a quelli che gli avevano suscitato tanta ostilità in Inghilterra. In lui i *philosophes* non vedevano un ateo pericoloso, da mettere al bando per timore di essere contaminati dai suoi princìpi, quanto piuttosto una persona che non si era ancora completamente liberata dai pregiudizi religiosi e rimaneva fedele a un generico deismo. Hume stesso confesserà che, ad esempio, Lord Marischal ed Helvetius, tra gli altri, erano soliti prendersi gioco di lui per il suo modo ristretto di pensare a proposito di questioni religiose [9]. Da parte sua lo scozzese, giunto all'equilibrio di una filosofia moderata e tollerante, non apprezzava probabilmente in primo luogo quel tono assertorio e dogmatico, rintracciabile nelle prese di posizione dei *philosophes*, che tanto gli ricordava il troppo appassionato *Trattato* giovanile.

Gli incarichi diplomatici gli lasciavano, dunque, tutto il tempo per approfondire la sua conoscenza dei *philosophes* e per riflettere sulla situazione politica della Francia. L'uso degli strumenti storici, che già in altre analisi aveva adoperato, lo porterà ad esempio a ritenere molto probabile lo scoppio di una rivoluzione in questo paese [10]. Quando agli inizi

[8] Lettera alla contessa di Boufflers del 29 luglio 1764, in *Letters* ... cit., I, p. 457.

[9] E. C. Mossner, *The Life* ... cit., p. 485.

[10] Ivi, p. 498; sui contatti tra Hume e i *philosophes*, sulle delusioni sorte da questo incontro e sulle interpretazioni date in Francia

del 1766, trasferitosi Lord Hertford in Irlanda, terminava il suo incarico diplomatico in Francia, Hume era fortemente indeciso sulla scelta della città in cui passare il resto della propria vita: Edimburgo o Parigi? Tanto calorosa era stata l'accoglienza parigina da fargli, seppure solo per pochi giorni, ventilare l'ipotesi di abbandonare per sempre la natia Edimburgo.

Ma alfine, nel gennaio del 1766, Hume lasciava Parigi per ritornare in patria. Aveva nel frattempo stretto rapporti di familiarità con quasi tutti i *philosophes*. Lontano e irraggiungibile era stato solo Voltaire. Rousseau, invece, aveva addirittura lasciato il suo rifugio di Neuchâtel per raggiungere lo scozzese a Parigi, nel dicembre del 1765, e seguirlo in Inghilterra affidandosi alla sua protezione. Nel gennaio del 1766 Hume arriverà a Londra e sua preoccupazione maggiore sarà quella di proteggere e aiutare l'amico Rousseau, garantendogli un rifugio sicuro e procurandogli una pensione reale che gli desse la possibilità di vivere decorosamente. Ma il francese comincerà presto a maturare la convinzione, confortata da improvvise intuizioni, ombrose sensazioni e allucinazioni, di essere al centro di un complotto internazionale teso a distruggerlo, a capo del quale vi sarebbe stato proprio Hume, solamente colpevole di essere troppo controllato nelle reazioni emotive, sfuggente nei contatti umani e di intrattenere rapporti pacati con molti, e in primo luogo con alcuni *philosophes*. Rousseau esprime pubblicamente i suoi sospetti e Hume, per una volta, non tiene fede alla sua decisione di principio di non rispondere mai agli attacchi personali: il fatto è che, in questo caso, sotto accusa non sono i suoi scritti, ma il suo stesso carattere morale.

Anche quando Hume avrà compreso che le accuse di Rousseau sono solo il parto di una mente turbata da sospettosi e assurdi timori, si sentirà pur tuttavia in dovere di portare a conoscenza del pubblico inglese e francese la falsità delle accuse di Rousseau, preparando un opuscolo che

della *Storia* dello scozzese si veda il già citato volume di L. L. BONGIE, *David Hume*.

presentava tutti i dati dell'*affaire*[11]. Si tratterà di una iniziativa di cui lo scozzese, negli anni successivi, si pentirà: aveva dato un eccessivo peso alle manie di un malato. Cercherà quindi ancora di aiutarlo, sia pure da lontano, fino a che Rousseau, inimicatosi tutti con le sue stranezze, sarà costretto ad allontanarsi dall'Inghilterra.

Il ritorno in Inghilterra non fu solo amareggiato dai dissapori con Rousseau, ma fu pieno anche di altri eventi imprevedibili. Impossibile era seguire Lord Hertford come segretario in Irlanda, essendo questo un paese tanto ostile nei confronti del « famoso ateo » fino al punto di fargli giungere delle minacce di morte; sembrava così definitivamente troncata la carriera politico-diplomatica di Hume, che nell'autunno del 1766 tornerà in Scozia sicuro di dovervi restare per il resto della sua vita.

Ma ancora una volta un'offerta imprevista lo andrà a ricercare nel suo isolamento. L'ascesa politica di Lord Hertford farà infatti raggiungere allo scozzese, nel febbraio del 1767, la prestigiosa carica di sottosegretario di Stato. Così, per quasi un anno, il filosofo si occupò delle faccende della Russia, dei paesi a nord della Francia, e con particolare cura e competenza sovrintese alle questioni riguardanti la cara Scozia. Sua dovette essere la bozza per quella lettera reale all'Assemblea degli ecclesiastici di Edimburgo, del maggio 1767, lettera in cui Sua Maestà dava un chiaro appoggio alle tesi di quei moderati che così spesso avevano difeso contro i fanatici la sorte del nostro filosofo: un « ateo impenitente » svolgeva dunque una funzione decisiva per le sorti della chiesa di Scozia.

[11] Così a Parigi, nell'ottobre del 1766, comparirà anonimo un *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevé entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pieces justificatives*; a Londra, nel novembre del 1766, uscirà una traduzione inglese. L'opuscolo presentava la corrispondenza tra Hume e Rousseau, e inoltre una narrazione degli eventi, opera dello stesso Hume. Nel 1767 a Venezia uscirà una *Esposizione della contestazione insorta fra il signor David Hume e il signor Gian Jacopo Russo con le scritture giustificative ed una dichiarazione agli editori del signor D'Alembert. Trasportata fedelmente dalla lingua francese.*

Dimessosi da sottosegretario di Stato nel gennaio del 1768, Hume restò ancora a Londra fino all'agosto del 1769. Sembra quasi stia per accettare l'invito di continuare la sua *Storia* fino agli eventi contemporanei, ma alla fine il progressivo distacco dai suoi tempi ha la meglio, e il progetto viene accantonato. La sua carriera politica è ora finita: cresce la sua ostilità per Londra e per la classe dirigente inglese. I soprusi di cui vede oggetto gli scozzesi lo irritano e gli fanno desiderare il raccoglimento e la tranquillità di Edimburgo. Alla fine d'agosto del 1769 lo troviamo dunque a Edimburgo, e questa volta veramente è tornato in Scozia per sempre. La sua vita pubblica è finita.

Per quanto riguarda nuovi progetti letterari Hume aveva già manifestato della stanchezza anni prima, quando era giunto a scrivere duramente: « Sono così stanco di tutte queste dispute e così pieno di disprezzo verso le posizioni faziose e i pregiudizi di quello che viene chiamato il pubblico, che mi pento di tutto cuore per avere mai affidato qualcosa alla stampa. Se avessi un figlio lo metterei in guardia con decisione contro i pericolosi allettamenti della letteratura, allo stesso modo in cui re Giacomo metteva in guardia suo figlio nei confronti delle donne. Per quanto, se tale inclinazione dovesse essere in questo mio figlio tanto forte quanto lo era la mia in gioventù, ogni avvertimento sarebbe inutile »[12].

Si trattava dunque solo di rivedere le opere già preparate; particolare attenzione Hume dedicherà ai suoi scritti di storia e di politica. In questo caso le revisioni erano regolate da un preciso piano che egli stesso aveva enunciato: « correggere i molti errori e le molte sviste che nascevano principalmente dai pestilenziali pregiudizi del *whiggism* »[13] dai quali egli stesso era stato, anni prima, ottenebrato.

Una riprova della completa liberazione da questi pregiu-

[12] Lettera al conte di Hardwicke dell'8 agosto 1764, in *Letters* ... cit., I, p. 461.

[13] Lettera a Gilbert Elliot di Minto del 12 marzo 1763, in *New Letters* ... cit., p. 69.

dizi dovrà certo ritenersi la sostanziale revisione a cui sottoporrà il saggio sulla libertà di stampa. Ne ribalterà completamente il senso, rispetto alla stesura originaria dell'anno 1741, aggiungendovi l'esplicita conclusione: « Si deve tuttavia riconoscere che un'illimitata libertà di stampa è uno dei mali che accompagnano simili forme di governo, male per cui è difficile, o forse impossibile, proporre un rimedio adatto » [14].

Negli stessi anni Hume mostrerà comprensione nei confronti delle esigenze d'indipendenza delle colonie americane [15], ma ad aperture del genere si affiancheranno duri giudizi sui suoi tempi: come quello in cui affermerà che il popolo « è caduto nel disordine semplicemente a causa di un abuso di libertà, principalmente della libertà di stampa; rumoreggiano in nome della libertà, anche se è evidente che hanno più libertà di ogni altro popolo al mondo, molta più di quanta se ne meritino e forse più di quanto qualsiasi uomo dovrebbe averne » [16]. Questa chiusura e quest'intolleranza sembra talora fare intravedere, al di là di un'analisi politica diversa da quella cara allo Hume avversario di ogni fanatismo, un'acrimonia e un ripiegamento che testimoniano dell'inesorabile fluire degli anni anche per il nostro autore.

XII. I *DIALOGHI SULLA RELIGIONE NATURALE*

Gli ultimi anni di Hume a Edimburgo sono tra i più sereni della sua vita. Il tempo trascorre quasi completamente in compagnia degli amici e in una tranquilla attività intellettuale. Le energie di Hume sono ora rivolte solo a una ripulitura dei suoi scritti, alla lettura e alla conversazione.

La raccolta delle opere dello scozzese esce ancora nel

[14] Cfr. infra, vol. II, p. 409.

[15] Lettera a Strahan del 25 ottobre 1769, in *Letters*... cit., II, p. 210.

[16] Lettera a Turgot del 16 giugno 1768, in *Letters*... cit., II, p. 180.

1770 [1], e una edizione composta a sua insaputa viene ancora pubblicata nel 1772 [2]. Infine Hume si concentra nella preparazione dell'edizione definitiva dei suoi scritti che però uscirà solo nel 1777 dopo la sua morte [3].

Hume sovrintende alla costruzione di una sua casa, riceve e frequenta vari amici, si occupa dell'educazione dei nipoti, ospita stranieri illustri di passaggio a Edimburgo come Benjamin Franklin. Sono questi gli anni in cui a Londra e a Parigi si diffonde la voce che Hume fa dei progetti matrimoniali, voci infondate, essendo il filosofo ben consapevole che alla sua età non gli resta che attendere pazientemente la fine dei suoi giorni.

Non mancavano però in quegli anni critiche e attacchi alle opere dello scozzese: così in Scozia e in Inghilterra veniva fatta un'accoglienza estremamente positiva a quella opera di Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in opposition to Sophistry and Scepticism* [4], in cui numerose erano le violente censure nei confronti del *Trattato.* Contro le opere storiche di Hume si schierò inoltre nel 1774 la « Edinburgh Magazine and Review », dopo il rifiuto dello scozzese a lasciar stampare una sua recensione a un volume sulla storia d'Inghilterra del reverendo Robert Henry, in seguito all'intervento arbitrario del direttore della rivista Stuart che aveva cambiato la fine della recensione stravolgendone il significato.

[1] *Essays and Treatises on Several Subjects,* in 4 voll., Cadell, Edimburgo 1770. In questo stesso anno Hume farà tradurre i *Memoirs of Russia, Historical Political and Military from the Year 1727 to 1744,* del generale MANSTEIN, premettendovi una avvertenza di sua mano.

[2] *Essays and Treatises on Several Subjects,* 2 voll., Edimburgo 1772.

[3] *Essays and Treatises on Several Subjects,* 2 voll., Edimburgo 1777.

[4] Di questo volume di Beattie che, come si è visto (p. XXIX di questa introduzione), spinse Hume a precisare il suo distacco dal *Trattato,* dopo la prima pubblicazione nel 1770 si ebbero nel giro di sei anni cinque edizioni.

Ma tutte le energie di Hume in questo periodo erano concentrate nella revisione e nella preparazione per la pubblicazione dei *Dialoghi sulla religione naturale*: lunga e sfortunata la storia di questo scritto.

Già nel marzo del 1751 Hume scriveva a Gilbert Elliot di Minto: « Dovreste accorgervi, dal saggio che vi ho inviato, che faccio di Cleante l'eroe del Dialogo. Qualsiasi cosa vi venisse in mente per rafforzare questo lato dell'argomentazione, mi giungerà molto gradita. Qualunque preferenza voi possiate immaginare che io abbia per l'altro lato dell'argomentazione, si è insinuata in me contro la mia stessa volontà »[5]. Attraverso un'analisi di questa lettera, N. Kemp Smith concluderà che nel 1751 il manoscritto dei *Dialoghi* si doveva fermare alla fine della parte IV, ma che probabilmente in quello stesso anno Hume doveva completarne la stesura[6].

Ancora una volta gli amici di Hume lo spinsero a non pubblicare questo scritto. Nel 1763 Hume così si lamenta per questo divieto: « Non è un comportamento duro e tirannico il vostro, più tirannico di quello di un qualsiasi decreto degli Stuart, non permettermi di pubblicare i *Dialoghi?* Non ritenete che una dedica appropriata possa servire come espiazione di tutto ciò che di insolito vi è in essi? »[7]. Tra coloro che erano decisamente contrari alla pubblicazione dei *Dialoghi* vi era Adam Smith, e Hume non poteva che inchinarsi al desiderio di amici della cui prudenza e accortezza aveva piena fiducia. Proprio tra il 1761 e il 1763 Hume, era intento a un'ulteriore revisione del manoscritto dei suoi *Dialoghi* e pensava a Hugh Blair, uno dei leaders del partito ecclesiastico moderato, per dedicargli questo suo scritto. Anche Blair però gli inviava un chiaro avvertimento a lasciare che

[5] Lettera del 10 marzo 1751, in *Letters* ... cit., I, pp. 153 sg.

[6] Sulla ricostruzione delle varie fasi di stesura dei *Dialoghi* si veda la già citata introduzione di N. KEMP SMITH alla sua edizione dei *Dialoghi*, specialmente pp. 87 sg.

[7] La lettera è ancora a Gilbert Elliot di Minto, del 12 marzo 1763, in *Letters* ... cit., I, p. 380.

quest'opera fosse pubblicata postuma, se mai doveva vedere la luce [8].

Nel 1776, tuttavia, lo scozzese comprende di essere giunto al termine della sua esistenza, riprende in mano il manoscritto dei *Dialoghi*, vi apporta alcune modifiche che peraltro non ne mutano l'andamento generale [9] e lo ripulisce per una pubblicazione che egli spera finalmente imminente. Nel gennaio del 1776, stendendo il suo testamento, Hume stabiliva tra l'altro: « Lascio tutti i miei manoscritti, senza eccezioni, al mio amico Adam Smith, già professore di filosofia morale a Glasgow, incaricandolo di pubblicare i miei *Dialoghi sulla religione naturale* che fanno parte di questo lascito; desidero però che non pubblichi niente altro se non è sicuro che sia stato scritto in questi ultimi cinque anni, ma che lo distrugga a sua discrezione. Lascio a lui pieni poteri su tutte le mie carte, tranne che sui già citati *Dialoghi*; e sebbene io possa fidarmi dell'intima e sincera amicizia che c'è sempre stata tra di noi per la fedele esecuzione di questa parte del mio testamento, tuttavia gli lascio, quale piccola ricompensa per le fatiche che dovrà affrontare nel correggere e pubblicare quest'opera, duecento sterline che dovranno essergli versate subito dopo l'avvenuta pubblicazione » [10].

Ma Smith, avendo incontrato Hume nell'aprile, lo convinse addirittura a lasciargli il potere discrezionale di decidere se pubblicare o meno i *Dialoghi*: Smith in realtà era contrario a renderli pubblici. Hume, pur cedendo alla richiesta di Smith, non ne condivideva i dubbi e gli scrupoli, e così gli scriveva nel maggio del 1776: « Ritengo che i vostri scrupoli siano ingiustificati. Mallet ha forse subito qualche critica sensata per la sua pubblicazione degli scritti di Lord Bolingbroke? Ha anzi ottenuto una carica dal nostro sovrano e

[8] La lettera di Blair a Hume è del 29 settembre 1763, in *New Letters* ... cit., pp. 72-73 n. 4.

[9] N. Kemp Smith, nella sua edizione dei *Dialoghi*, ha ricostruito le varie fasi delle revisioni di Hume; la traduzione di Mario Dal Pra (Bari 1963), riprodotta in questa edizione, riprende appunto l'edizione di Kemp Smith.

[10] Cfr. *Letters* ... cit., II, p. 317 n. 1.

da Lord Bute, l'uomo più austero del mondo; ed egli si è sempre giustificato con il richiamo al sacro rispetto dovuto alla volontà dell'amico morto. Nello stesso tempo debbo confessarvi che i vostri dubbi mi sembrano alquanto speciosi. È mio desiderio che se dopo la mia morte deciderete di non pubblicare questi *Dialoghi* li lasciate, sigillati, a mio fratello e alla mia famiglia, unendovi una dichiarazione in cui affermerete di riservarvi il potere di riprenderveli in tutti i casi in cui lo riterrete opportuno. Se vivessi un po' più a lungo, li pubblicherei io stesso. Mi viene in mente un'osservazione di La Rochefoucauld: un colpo di vento, sebbene spenga una candela, attizza però un incendio »[11]. Comunque Hume aggiungeva, proprio a questa stessa lettera, una dichiarazione che suonava: « Avendo riflettuto più a lungo su quella parte del mio testamento in cui vi lasciavo tutti i miei scritti chiedendovi di pubblicare i *Dialoghi sulla religione naturale,* mi sono reso conto che sia per la natura dell'opera, come per la vostra posizione, può non essere opportuno aver fretta in questa pubblicazione. Perciò colgo l'occasione per precisare meglio la mia amichevole richiesta: intendo affidare completamente alla vostra discrezione la decisione sul momento in cui pubblicare questo scritto e sul se sarà il caso di pubblicarlo o meno »[12].

Ma evidentemente Hume non era ancora completamente sicuro che la soluzione strappatagli da Smith fosse la migliore, se appena pochi giorni dopo, agli inizi di giugno, scriveva a William Strahan: « Voglio anche parlarvi di un'altra opera più importante. Alcuni anni fa ho preparato uno scritto che potrebbe formare un piccolo volume in dodicesimo e l'ho intitolato *Dialoghi sulla religione naturale*: alcuni miei amici mi lusingano affermando che si tratta della cosa migliore che abbia mai scritto. Mi sono finora astenuto dal pubblicarla perché desideravo, specialmente in questi ultimi anni, vivere tranquillo e lontano da ogni clamore. Infatti, sebbene non sia

[11] Lettera a Adam Smith del 3 maggio 1776, in *Letters*... cit., II, p. 316.

[12] Ivi, pp. 317 sg.

più criticabile di altre cose che ho già pubblicato, sapete bene però che alcuni miei scritti sono stati al centro di violenti attacchi, e se fossi stato prudente avrei dovuto sopprimerli. In questi *Dialoghi* faccio intervenire uno scettico, che per la verità viene alla fine della discussione confutato, e anzi confessa che con tutti i suoi cavilli voleva solo divertirsi; tuttavia, prima di essere ridotto al silenzio, egli formula parecchi argomenti che daranno ombra e saranno giudicati estremamente arditi, liberi e del tutto estranei alle opinioni comuni. Appena arriverò a Edimburgo voglio pubblicarne una edizione limitata di 500 copie; potrò darne via subito un centinaio e farvi dono delle altre che restano, insieme con la proprietà letteraria dei *Dialoghi*, purché voi non abbiate scrupoli, nella situazione attuale, a esserne l'editore. D'altra parte non è necessario che il vostro nome compaia sul frontespizio. Debbo però dirvi in tutta coscienza che dopo che Millar, Cadell e voi avete pubblicamente riconosciuta come vostra la edizione della *Ricerca sull'intelletto umano*, non vedo nessuna ragione per cui dobbiate avere il minimo scrupolo per questi *Dialoghi*. Saranno molto meno sgraditi alla legge e non più esposti all'ostilità del pubblico. Qualunque sia la vostra decisione, vi prego di mantenere il più assoluto riserbo sull'intera faccenda. Se vi lascerò i *Dialoghi* nel mio testamento, il fatto che voi dovrete rispettare il desiderio di un amico morto renderà ancora più scusabile la pubblicazione. Mallet non ha mai dovuto subire alcun danno per essere stato l'editore delle opere di Bolingbroke »[13].

Hume era dunque costretto a pregare un editore che gli stampasse una sua opera, quasi fosse un principiante; anche Strahan dovette probabilmente manifestare dei timori, per cui Hume, nel suo testamento del 7 agosto 1776, ritornò sui *Dialoghi sulla religione naturale* stabilendo, questa volta definitivamente: « Desidero che i miei *Dialoghi sulla religione naturale* siano stampati e pubblicati entro due anni dalla mia morte [...]; dispongo altresì che se essi, per una qualsiasi

[13] Lettera dell'8 giugno 1776, in *Letters*... cit., II, pp. 323 sg.

causa, non saranno pubblicati entro due anni e mezzo dalla mia morte, insieme alla mia autobiografia, la proprietà ne sia resa a mio nipote David, il cui dovere di pubblicarli per rispettare le ultime volontà dello zio non potrà non essere approvato da tutti »[14]. Ancora dieci giorni prima della morte Hume si preoccupava ansiosamente della pubblicazione dei *Dialoghi*, e per cautelarsi contro qualsiasi imprevisto scriveva a Adam Smith: « Ho disposto che si preparasse una nuova copia dei miei *Dialoghi*, oltre quella che ho mandato a Strahan, e che fosse lasciata a mio nipote. Se me lo permetterete farò mettere a punto una terza copia e ve la consegnerò; non sarete obbligato a nulla, ma servirà solo per rassicurarmi. Nel rivedere questi *Dialoghi* (cosa che non avevo più fatto in questi ultimi quindici anni) ho trovato che non li si poteva scrivere in modo più cauto e abile. Voi li avete certamente dimenticati. Mi permetterete di lasciarvene in proprietà una copia nel caso in cui non siano pubblicati entro cinque anni dalla mia morte. Siate tanto gentile da inviarmi al più presto una risposta, le mie condizioni di salute non mi permettono di aspettare mesi »[15]. E infine, due giorni prima della morte, Hume avvertirà Smith e Strahan che in tutti i casi il nipote aveva il compito di pubblicare i suoi *Dialoghi*, se essi non fossero ancora stati editi tre anni dopo la sua morte[16].

Hume morirà il 26 agosto 1776, probabilmente per un cancro allo stomaco. Inutili erano stati un viaggio a Londra per consultare dei luminari della scienza medica e una breve permanenza a Bath per una cura termale. Gli ultimi giorni erano trascorsi per lo scozzese leggendo i *Dialoghi* di Luciano, che l'avevano portato alla conclusione che nessuna scusa avrebbe potuto avanzare a Caronte per ritardare ancora la propria partenza per il regno dei morti, perché nulla gli restava da fare[17]. L'opera era compiuta, e assurda era la pretesa di

[14] In *Letters* ... cit., II, p. 453.
[15] Lettera del 15 agosto 1776, in *Letters* ... cit., II, p. 334.
[16] Lettera del 23 agosto 1776, in *Letters* ... cit., II, pp. 335 sg.
[17] Testimonianza di Adam Smith nella lettera a William Strahan del 9 novembre 1776, in cui si ricostruiscono gli ultimi giorni di

voler aspettare fino a quando alla sua produzione si fosse guardato senza pregiudizi e comprendendone pienamente il significato.

La morte del filosofo, del « famoso ateo », veniva circondata dal compianto degli amici per la scomparsa dell'« uomo più virtuoso che fosse mai esistito » [18] e dallo scandalo scoppiato tra i nemici al diffondersi della notizia che fino all'ultimo lo scozzese non si era ravveduto, che ancora negli ultimi giorni della sua vita aveva avuto il coraggio di ribadire le sue convinzioni sulla mortalità dell'anima [19]. Nel suo caso, qualsiasi insinuazione su di un riavvicinamento alla fede in punto di morte non poteva che dimostrarsi una incredibile invenzione.

L'anno successivo alla morte di Hume, oltre alle edizioni abusive dei suoi saggi sull'immortalità dell'anima e sul suicidio, usciva anche l'edizione definitiva delle sue opere. Veniva pubblicata la breve autobiografia che Hume aveva scritto nell'aprile del 1776 [20] e in cui, oltre a ricostruire la storia della sua esistenza e a ripercorrere la vicenda della sua ricca produzione letteraria, accennava con serena certezza alla fortuna delle sue opere.

Ancora sospesa restava la sorte dei *Dialoghi sulla re-*

Hume. Se ne veda il testo nel vol. III dei *Philosophical Vorks* cit., pp. 9-14. In particolare p. 11.

[18] Il giudizio è di Smith, nella citata lettera del novembre 1776.

[19] È quanto Hume sostenne nell'incontro che ebbe con Boswell il 7 luglio 1776, in *Private Papers of J. Boswell* cit.

[20] *The Life of David Hume, Esq. Written by Himself*, W. Strahan, Londra febbraio o marzo 1777; il volumetto, di 62 pagine, conteneva anche la lettera del 9 novembre 1776 di A. Smith a W. Strahan in cui si raccontavano gli ultimi giorni della vita di Hume, e per la quale Smith fu accusato di aver fatto passare per virtuoso un ateo. L'autobiografia di Hume fu tradotta in francese nello stesso anno 1777, forse da Suard, e nel 1787 se ne ebbe a Edimburgo una traduzione latina attribuita a Sir D. Dalrympe. Jessop (*A Bibliography ...* cit., p. 40) dà notizia di una traduzione italiana del 1820, *Vita di David Hume, scritta da lui medesimo.* Nel nostro secolo traduzioni della autobiografia di Hume sono comparse in varie antologie: ad esempio nel volume a cura di A. SANTUCCI, *Il pensiero di David Hume*, Torino 1969.

ligione naturale che compariranno solo nel 1779, sotto la responsabilità del nipote, dopo che Smith avrà cercato vanamente di impedirne la pubblicazione. I timori degli amici per lo scandalo che sarebbe seguito alla pubblicazione di quest'opera (i *Dialoghi* uscirono, addirittura senza indicazione del nome dell'editore[21]), risultarono in larga parte ingiustificati. L'accoglienza che ebbero sembrò infatti dare ragione a Hume, quando affermava che si trattava di un'opera che nulla aggiungeva, dal punto di vista di una critica alla religione, ai precedenti scritti; certo non poteva non rilevarsi, con la preziosità letteraria, l'estrema abilità che Hume dimostrava nel riprendere e riesporre l'ampio dibattito che sugli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio vi era stato nella cultura europea del suo secolo. Mai come in quest'opera, dietro i vari personaggi dei *Dialoghi*, si intravede di volta in volta la corposa presenza di deisti come Toland, di teisti come Berkeley, di pensatori intenti a un'utilizzazione religiosa della scienza di Newton come Clarke, di scettici come Bayle, di fanatici come Warburton; è uno scritto in cui con semplicità e lucidità rivive tutto un ricco e complesso sfondo culturale[22].

EUGENIO LECALDANO

[21] *Dialogues concerning Natural Religion, by David Hume, Esq.*, probabilmente pubblicato nel settembre-ottobre del 1779 dall'editore Robinson di Londra. Una seconda edizione dell'opera usciva nello stesso anno. Nel 1788 i *Dialoghi* entreranno a far parte degli *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londra. Nello stesso anno 1779 uscì una traduzione francese che, malgrado riportasse come luogo di edizione Edimburgo, doveva essere stata stampata in Francia o in Olanda (*Dialogues sur la religion naturelle*); al 1781 risale invece la traduzione tedesca *Gespräche über natürliche Religion*, Leipzig. La prima traduzione italiana è di Mario Dal Pra (Milano 1947).

[22] Si veda l'accurata analisi sullo sfondo ai *Dialoghi* humiani nel volume di HENDEL, *Studies in the Philosophy of David Hume* cit., specialmente pp. 267-310.

DI QUESTA EDIZIONE

La traduzione del primo libro del *Treatise of Human Nature*, e cioè del libro *Of the Understanding*, a cura di Armando Carlini, fu pubblicata originariamente nella « Piccola biblioteca filosofica » presso la casa editrice Laterza (Bari 1926). Nella revisione della pregevole traduzione ci siamo limitati a uniformare alcuni termini del lessico humiano che ricorrono in tutta l'opera e la cui interpretazione si è andata sempre più precisando. Sono cadute in questa edizione alcune note redatte da Carlini con finalità didattiche. Anche l'Appendice, tradotta da Carlini, è stata da noi rivista.

Nostra è invece la traduzione dei libri secondo e terzo, *Of the Passions* e *Of Morals*. Ci siamo principalmente preoccupati di restare fedeli alla terminologia empiristica dello scozzese, e abbiamo quindi reso *mind* con *mente*, *conception* con *rappresentazione* (e con *concetto* solo quando Hume si riferisce a un'entità di cui nega l'esistenza), *belief* con *credenza*, malgrado le durezze introdotte da questo termine, che peraltro nel testo ha sempre un significato tecnico, la coppia *agreable-disagreable* con *gradevole-sgradevole* o *piacevole-spiacevole*, e *uneasiness* con termini che ci sono apparsi sinonimi come *dolore*, *pena*, *disagio*.

Nella traduzione, come già fece Carlini, si è tenuta presente l'edizione del *Treatise of Human Nature* contenuta nei primi due volumi dei *Philosophical Works* humiani a cura di T. H. Green e T. H. Grose, stampati per la prima volta a Londra nel 1874. Carlini tenne presente la ristampa del 1898; noi abbiamo invece lavorato sulla edizione del

1886 (ristampa anastatica del 1964, Scientia Verlag, Aalen). Abbiamo visto anche l'edizione del *Treatise of Human Nature* a cura di L. A. Selby-Bigge (Oxford 1888, ristampa del 1964), specialmente per verificare in alcuni punti, laddove ci sembrava dubbia, la lezione fornita da Green e Grose. Particolarmente utile ci è stato l'ampio indice analitico curato da Selby-Bigge, che ci ha aiutato a mantenere una uniformità terminologica nella versione italiana.

La traduzione qui riprodotta dell'*Abstract of a Treatise of Human Nature* è quella di Mario Dal Pra, già comparsa nel 1968 (Laterza, Bari), che è condotta sulla nuova edizione a cura di J. M. Keynes e P. Sraffa (University Press, Cambridge 1938).

La traduzione della *Natural History of Religion* è quella originariamente preparata da Umberto Forti (Laterza, Bari 1928) e rivista poi da Paolo Casini (Laterza, Bari 1970). Traduttore e revisore hanno tenuto presente il testo contenuto nella già citata edizione dei *Philosophical Works* a cura di Green e Grose, e precisamente nel IV volume edito nel 1875. Abbiamo aggiunto alcune note ricavate da un confronto con la riedizione dei voll. III e IV dei *Philosophical Works*, uscita a Londra nel 1882.

Mario Dal Pra, per la sua traduzione dei *Dialogues concerning Natural Religion*, già pubblicata nel 1963 (Laterza, Bari) e qui riprodotta, ha tenuto presente l'edizione del 1935 a cura di Norman Kemp Smith (ed esattamente la ristampa uscita a Edimburgo nel 1947). Dal Pra ha preferito questa edizione a quella curata da Green e Grose perché Kemp Smith, esaminando direttamente i manoscritti disponibili nella biblioteca della Royal Society di Edimburgo (manoscritti dei quali si servì il nipote di Hume per la prima edizione del 1779), ha individuato le aggiunte e le correzioni apportate da Hume nel corso delle varie fasi del suo lavoro. Così nelle note della sua traduzione Dal Pra, seguendo Kemp Smith, dà conto di tutto il materiale che inizialmente Hume aveva inserito nel testo e che poi ha eliminato. Kemp Smith ha inoltre individuato nell'esame dei manoscritti le modifiche e le aggiunte che Hume ha appor-

tato nelle revisioni del 1761-1763 e del 1776; nella traduzione di Dal Pra, i passi aggiunti nella revisione del 1761-1763 sono presentati tra parentesi quadre, mentre quelli introdotti nell'ultima revisione del 1776 sono racchiusi fra doppie parentesi quadre.

La traduzione della *Enquiry concerning Human Understanding* e della *Enquiry concerning the Principles of Morals,* di Mario Dal Pra ed edita la prima volta nel 1957 (Laterza, Bari), ha tenuto presente il testo definitivo delle due *Ricerche* contenuto nel IV volume dei già citati *Philosophical Works* a cura di Green e Grose. In nota, tra parentesi quadre, Dal Pra ha riportato anche le aggiunte e le modifiche apportate da Hume nelle diverse edizioni delle *Ricerche* precedenti a quella del 1777, seguendo un criterio che noi stessi abbiamo adottato poi per tutte le altre opere qui raccolte: all'inizio di ogni aggiunta, fra parentesi tonde, viene data l'indicazione della edizione o delle edizioni in cui essa comparve, specificando inoltre con una ' t ' se l'aggiunta compariva nel testo, o con una ' n ' se essa compariva in nota. Abbiamo conservato tutte le note di Dal Pra che forniscono chiarimenti storici, mentre abbiamo eliminato quelle note in cui Dal Pra indicava le corrispondenze tematiche fra *Trattato* e *Ricerche.*

A Dialogue e la *Dissertation on the Passions* sono stati tradotti da Enrico Mistretta sulla base del testo originale di questi scritti contenuto nel IV volume dei *Philosophical Works* a cura di Green e Grose.

Per quanto riguarda i saggi che costituiscono la prima parte degli *Essays Moral, Political and Literary,* per alcuni di essi (*La squisitezza del gusto e della passione, L'eloquenza, L'origine e lo sviluppo delle arti e delle scienze, La semplicità e la raffinatezza letteraria, La tragedia, La regola del gusto*) abbiamo ripreso la traduzione di Giulio Preti già comparsa nel 1946 (Minuziano, Milano) e ripubblicata sotto il titolo di *La regola del gusto* nel 1967 (Laterza, Bari). Abbiamo aggiunto, nelle note, le varianti apportate da Hume nel corso delle varie edizioni. Col gentile consenso dell'editrice UTET, presso la quale sta curando un

volume di opere humiane, Mario Dal Pra ci ha cortesemente fornito la sua traduzione dei saggi: *La politica può essere ridotta a scienza, Dei primi princìpi del governo, Dell'origine del governo, Dell'indipendenza del parlamento, Se il governo britannico inclini di più verso la monarchia assoluta oppure verso la repubblica, Dei partiti in generale, Dei partiti di Gran Bretagna, Della libertà civile.* Di Eugenio Lecaldano è la traduzione dei saggi *L'epicureo, Lo stoico, Il platonico, Lo scettico, Sulla poligamia e il divorzio.* Enrico Mistretta ha tradotto i saggi *La libertà di stampa, La superstizione e l'entusiasmo, Dignità o viltà della natura umana, I caratteri nazionali.*

La seconda parte degli *Essays Moral, Political and Literary* riprende la traduzione dei *Discorsi politici* fatta da Mario Misul nel 1959 per la casa editrice Boringhieri, che ne ha concesso gentilmente l'uso. Abbiamo solo aggiunto delle note che indicano le varianti delle diverse edizioni.

La traduzione dei *Saggi ritirati* e del saggio *L'immortalità dell'anima* è di Eugenio Lecaldano. Il saggio *Sul suicidio* riproduce la traduzione di U. Forti (Laterza, Bari 1928) rivista da P. Casini nel 1970. Infine, *La mia vita* è stato tradotto da Enrico Mistretta.

Anche per tutti questi saggi i traduttori hanno seguito l'edizione già citata dei *Philosophical Works* a cura di Green e Grose.

In tutte le opere qui raccolte, le note a pie' di pagina racchiuse fra parentesi quadre sono dei rispettivi traduttori; abbiamo aggiunto (*N.d.C.*) nelle note nostre ai testi non tradotti da noi.

Segue qui il prospetto delle varie edizioni delle opere di Hume, con la sigla che è stata utilizzata nelle note:

Essays Moral and Political, A. Kincaid, Edimburgo 1741. Edizione A.

Essays Moral and Political, II edizione con correzioni, A. Kincaid, Edimburgo 1742. Edizione B.

Essays Moral and Political, volume II, A. Kincaid, Edimburgo 1742. Edizione C.

Essays Moral and Political, III edizione con correzioni e aggiunte, A. Millar, Londra 1748. Edizione D.

Philosophical Essays concerning Human Understanding, A. Millar, Londra 1748. Edizione E.

Philosophical Essays concerning Human Understanding, II edizione con aggiunte e correzioni, M. Cooper, Londra 1751. Edizione F.

An Enquiry concerning the Principles of Morals, A. Millar, Londra 1751. Edizione G.

Political Discourses, A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1752. Edizione H.

Political Discourses, II edizione, A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1752. Edizione I.

Essays and Treatises on Several Subjects, 4 volumi, A. Millar, Londra, e A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1753-1754. Edizione K.

Four Dissertations, A. Millar, Londra 1757. Edizione L.

Essays and Treatises on Several Subjects, nuova edizione, A. Millar, Londra, e A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1758. Edizione M.

Essays and Treatises on Several Subjects, 4 volumi, A. Millar, Londra, e A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1760. Edizione N.

Essays and Treatises on Several Subjects, 2 volumi, A. Millar, Londra, e A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1764. Edizione O.

Essays and Treatises on Several Subjects, 2 volumi, A. Millar, A. Kincaid e J. Bell, Londra, e A. Donaldson, Edimburgo 1768. Edizione P.

Essays and Treatises on Several Subjects, 4 volumi, T. Cadell, Londra, e A. Kincaid e A. Donaldson, Edimburgo 1770. Edizione Q.

Essays and Treatises on Several Subjects, 2 volumi, T. Cadell, Londra, e W. Donaldson e W. Creech, Edimburgo 1777. Edizione R.

E. LECALDANO - E. MISTRETTA

TRATTATO SULLA NATURA UMANA

UN TENTATIVO DI INTRODURRE IL METODO SPERIMENTALE DI RAGIONAMENTO NEGLI ARGOMENTI MORALI

AVVERTENZA [1]

I propositi di questa mia opera sono sufficientemente spiegati nell'*Introduzione*. Il lettore dovrà solo tener conto che non tutti gli argomenti da me studiati sono trattati in questi due volumi. L'*intelletto* e le *passioni* costituiscono due temi collegati di per sé in una compiuta catena di ragionamento, e ho pensato di approfittare di questa naturale ripartizione per saggiare i gusti del pubblico. Se avrò la fortuna di riscuotere successo, procederò a esaminare la *morale*, la *politica* e la *critica*: esame che completerà questo *Trattato sulla natura umana*. Considero l'approvazione del pubblico come la più grande ricompensa alle mie fatiche; ma sono in ogni caso deciso a prendere il suo giudizio come il migliore insegnamento per me.

[1] [Ai libri I e II, nell'edizione del 1739.]

INTRODUZIONE

È usanza comune agli autori che hanno la pretesa di avere scoperto fatti nuovi nel campo della filosofia e delle scienze, vantare i propri sistemi screditando l'opera di coloro che li hanno preceduti. Se essi si contentassero di lamentare l'ignoranza in cui ancora ci troviamo sulle questioni più importanti che si presentano davanti al tribunale della ragione umana, pochi tra i cultori delle scienze potrebbero dar loro torto. Poiché, chi possiede discernimento e sapere, s'avvede facilmente quanto siano deboli le basi dei sistemi più accreditati, anche di quelli che accampano maggiori pretese alla precisione e profondità del ragionamento. Princìpi accettati ciecamente, conseguenze mal dedotte dai princìpi, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme: ecco quel che s'incontra dappertutto nei sistemi dei più eminenti filosofi, e che ha fatto cadere in discredito la stessa filosofia.

Né sono necessarie cognizioni molto profonde per convincersi dello stato d'imperfezione delle scienze attuali. Anche chi, profano, resta fuori della porta, può giudicare, dal rumore e dalle grida, che le cose non vanno troppo bene all'interno. Non c'è niente, infatti, che non sia messo in discussione e su cui i dotti non siano di opinioni contrarie. Neanche le questioni più frivole sfuggono alla controversia, e intanto quelle più importanti non le sappiamo risolvere; e mentre le dispute si moltiplicano come se tutto fosse incerto, esse, poi, son condotte con tanto accanimento come se tutto fosse certo. In mezzo a questo trambusto, non è la ragione che ha la meglio, ma l'eloquenza; e ognuno, pur-

ché sappia presentarla con arte, può far proseliti all'ipotesi più stravagante. La vittoria non è dei guerrieri che maneggiano la picca e la spada, ma dei trombettieri, tamburini e musicanti dell'esercito.

Da ciò nasce, secondo me, il comune pregiudizio contro ogni forma di ragionamento metafisico, anche tra coloro che si professano uomini di studio, e che apprezzano adeguatamente ogni altro ramo della cultura. Per ragionamenti metafisici essi non intendono quelli di un ramo particolare del sapere, ma ogni genere di argomenti che siano un po' astrusi e richiedano una speciale attenzione per essere compresi. Abbiamo tante volte perduto il tempo in questioni di questo genere, che adesso ci rinunciamo senz'altro: se dobbiamo esser sempre in preda a errori e illusioni, preferiamo che siano almeno naturali e piacevoli. Ed invero, soltanto il più deliberato scetticismo, unito a una grande indolenza, può giustificare quest'avversione alla metafisica. Poiché, anche se la verità è da ricercare dentro i limiti della capacità umana, essa vi giace, tuttavia, nascosta in profondità tanto recondite, che lo sperare di giungervi senza fatica, mentre i più grandi geni con tutti i loro sforzi non vi sono riusciti, dev'esser considerata una prova sufficiente di vanità e presunzione. La filosofia che presento qui non ha di tali pretese; anzi, riterrei un forte argomento contro di essa se fosse troppo facile e ovvia.

È evidente che tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana, e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro, vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell'UOMO, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali. È impossibile prevedere quali mutamenti e progressi noi potremmo fare in queste scienze se conoscessimo a fondo la portata e la forza dell'intelletto umano, e se potessimo spiegare la natura delle idee di cui ci serviamo e delle operazioni che compiamo nei nostri ragionamenti. E tali progressi sono soprattutto da sperarsi nella religione naturale, poiché

questa non si contenta d'illuminarci sulla natura delle forze superiori, ma vuol anche allargare la nostra vista alle loro disposizioni verso di noi e ai nostri doveri verso di loro; in modo tale da non essere noi soltanto esseri che ragionano, ma anche uno degli oggetti su cui ragioniamo.

Se, quindi, la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale sono in tale dipendenza dalla conoscenza dell'uomo, che cosa non dobbiamo aspettarci dalle altre scienze più strettamente e intimamente legate alla natura umana? L'unico scopo della logica è di spiegare i princìpi e le operazioni della nostra facoltà di ragionare e la natura delle nostre idee; la morale e la critica riguardano il gusto e il sentimento; la politica considera gli uomini uniti in società e dipendenti gli uni dagli altri. In queste quattro scienze, e cioè la logica, la morale, la critica e la politica, è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento e all'ornamento della mente umana.

Il solo mezzo, quindi, per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che ne speriamo, è di abbandonare il tedioso, estenuante metodo seguito fino ad oggi; e invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: padroni di esso, potremo sperare di ottener ovunque una facile vittoria. Movendo di qui, potremo estendere la nostra conquista su tutte le scienze più intimamente legate con la vita umana, e procedere poi con agio ad approfondire quelle che sono oggetto di mera curiosità. Non c'è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non ce n'è nessuna che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza. Accingendoci, quindi, a spiegare i princìpi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza.

E come la scienza dell'uomo è la sola base solida per le

altre scienze, così la sola base solida per la scienza dell'uomo deve essere l'esperienza o l'osservazione. Che l'applicazione della filosofia sperimentale alla ricerca morale sia avvenuta più di un secolo dopo l'applicazione di essa alle ricerche naturali, non deve sorprendere nessuno: più o meno lo stesso intervallo lo troviamo agli inizi di queste scienze: da Talete a Socrate, infatti, corre uno spazio di tempo pressappoco uguale a quello da Bacone ai recenti filosofi inglesi [1], che, cominciando a portare la scienza dell'uomo sopra un terreno nuovo, hanno attirato l'attenzione e suscitato la curiosità del pubblico. Questo dimostra che, mentre le altre nazioni possono rivaleggiare con noi nella poesia e superarci in altre arti dilettevoli, il progresso della ragione e della filosofia non può esser raggiunto se non in un paese libero e tollerante.

Né dobbiamo credere che questo progresso nella scienza dell'uomo faccia meno onore al nostro paese di quello precedente nella filosofia naturale: dobbiamo, anzi, considerarlo come una gloria maggiore a causa della maggiore importanza di questa scienza e della necessità di una sua riforma. Poiché a me sembra evidente che, essendoci ignota l'essenza della mente al pari di quella degli oggetti esterni, è ugualmente impossibile farci una nozione dei suoi poteri e qualità altrimenti che con accurati ed esatti esperimenti, e con lo studio degli effetti risultanti dalla differenza delle circostanze e delle sue particolari condizioni. E sebbene ci si debba sforzare di rendere tutti i nostri princìpi per quanto è possibile universali, elevando i nostri esperimenti al massimo grado di generalità e spiegando gli effetti con poche e semplicissime cause, è tuttavia indubitabile che noi non possiamo mai andare al di là dell'esperienza, e che, qualunque ipotesi pretendesse di scoprire le ultime e originarie qualità della natura umana, la dobbiamo condannare senz'altro come presuntuosa e chimerica.

Per quanto ardore metta un filosofo nello studio dei princìpi primi dell'anima, egli non riuscirà mai un vero maestro

[1] Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, ecc.

nella scienza della natura umana che pretende di spiegare né un profondo conoscitore di ciò che dà naturalmente soddisfazione alla nostra mente. È indubitabile, infatti, che il disperare di qualcosa produce in noi quasi lo stesso effetto del suo possesso: appena vediamo l'impossibilità di soddisfare un desiderio, il desiderio stesso svanisce. Così, quando ci accorgiamo di essere giunti al limite estremo della ragione umana, ci riposiamo contenti, pur se in fondo siamo perfettamente persuasi della nostra ignoranza, e sentiamo di non poter dare altra ragione dei nostri più generali e più sottili princìpi se non l'esperienza stessa che abbiamo della loro realtà. Questo, almeno, è il modo comune di ragionare, e non ci voleva molto a sospettare che lo si dovesse seguire anche per i fenomeni più particolari e straordinari. E poiché questa impossibilità di ulteriori progressi basta a far contento il lettore, anche l'autore troverà una maggiore soddisfazione confessando francamente la sua ignoranza ed evitando con prudenza l'errore, nel quale tanti sono caduti, di voler imporre agli altri ipotesi e congetture come fossero princìpi del tutto accertati. Una volta che questa reciproca soddisfazione tra maestro e scolaro sia raggiunta, non so cosa si possa domandare di più alla filosofia.

Ma se qualcuno attribuisse a difetto della scienza dell'uomo questa impossibilità di spiegare i princìpi primi, mi permetterei di fargli notare che, allora, un tal difetto è comune a tutte le scienze e le arti, sia quelle coltivate nelle scuole dai filosofi o praticate nelle botteghe dai più umili artigiani. Nessuna di esse può andar oltre l'esperienza o fondare un principio se non su questa autorità. La filosofia morale ha, invero, uno svantaggio in confronto alla filosofia naturale: e cioè che i suoi esperimenti non li può fare deliberatamente, con premeditazione, e in modo da chiarire a se stessa ogni particolare difficoltà che possa sorgere. Quando voglio conoscere gli effetti di un corpo su un altro in certe condizioni, non ho da far altro che metterli in quelle condizioni e osservare quel che ne risulta. Ma se cercassi similmente di chiarire un dubbio di filosofia morale, ponendomi nelle stesse condizioni di ciò che indago, è evidente che la

riflessione e la premeditazione verrebbero a disturbare l'attività dei miei princìpi naturali tanto da non permettermi di trarre dal fenomeno nessuna legittima conclusione. Quindi i nostri esperimenti in questa scienza noi li dobbiamo cogliere con una cauta osservazione della vita umana, così come si presentano comunemente nella condotta degli uomini che vivono in società, negli affari o nei piaceri. E quando esperimenti di questa specie siano accortamente raccolti e paragonati, potremo sperare di stabilire su essi una scienza non inferiore in certezza, e molto superiore in utilità, ad ogni altra.

LIBRO PRIMO

SULL'INTELLETTO

Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet.

Tacito

Parte prima

DELLE IDEE: LORO ORIGINE, COMPOSIZIONE, CONNESSIONE, ASTRAZIONE, ECC.

SEZIONE PRIMA

ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE

Tutte le percezioni della mente umana si possono dividere in due classi, che chiamerò IMPRESSIONI e IDEE. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza, possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima. Per *idee*, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare: ad esempio le percezioni suscitate dal presente discorso, eccettuate quelle dipendenti dalla vista o dal tatto e il piacere o dolore immediato ch'esso può causare. Non credo che siano necessarie molte parole per spiegare questa distinzione. Ognuno vede subito da sé la differenza tra il sentire e il pensare. In generale è facile distinguere la loro diversità di grado, anche se in certi casi particolari è però possibile che si trovino estremamente vicini l'uno all'altro. Così nel sonno, nella febbre, nella pazzia o in qualsiasi violenta emozione dell'anima, le idee possono avvicinarsi alle impressioni; e, dall'altra parte, talvolta accade che queste siano così deboli e tenui da non poterle distin-

guere dalle idee. Ma malgrado questa stretta rassomiglianza che troviamo in alcuni casi, esse sono in generale tanto diverse che nessuno può farsi scrupolo di classificarle separatamente e assegnare a ciascuna un nome speciale per metterne in rilievo la differenza [1].

Ma c'è un'altra divisione delle nostre percezioni da non trascurare, la quale comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni in SEMPLICI e COMPLESSE. Le percezioni semplici, impressioni o idee, sono quelle che non permettono nessuna distinzione o separazione: le percezioni complesse, al contrario, posson essere distinte in parti. Benché un particolare colore, sapore e odore siano qualità unite insieme in questa mela, è facile vedere che non sono le stesse, sì che, quanto meno, possiamo distinguerle l'una dall'altra.

Avendo dato, con queste divisioni, un ordine agli oggetti del nostro studio, possiamo ora con maggiore accuratezza studiarne le qualità e le relazioni. La prima osservazione che salta agli occhi è la grande rassomiglianza tra impressioni e idee in tutto fuorché nel grado della loro forza e vivacità: queste sembrano, in certo modo, il riflesso di quelle. Per cui ogni percezione è, per così dire, doppia, potendo mostrarsi o come impressione o come idea. Quando chiudo gli occhi e penso alla mia camera, le idee che me ne formo sono l'esatta rappresentazione delle impressioni che ne ho ricevuto: non v'è circostanza nelle une che non si ritrovi nelle altre. Esaminando le altre mie percezioni, trovo sempre la stessa rassomiglianza e la stessa rappresentazione: idee e impressioni si corrispondono sempre. La cosa mi sembra degna di nota: dedichiamole quindi un po' d'attenzione.

[1] Adopero qui questi termini, di *impressione* e *idea*, in un senso diverso dall'ordinario, e spero che mi sarà concessa questa libertà, tanto più ch'io credo di restituire, così, alla parola idea il suo significato originario, dal quale Locke l'allontanò chiamando idee tutte le nostre percezioni. Col termine, poi, di impressione non si pensi ch'io voglia esprimere il modo con cui le impressioni vivaci vengon prodotte nell'anima: intendo proprio le percezioni stesse. Per queste non esiste, ch'io conosca, nessun nome particolare in inglese, né in altra lingua.

In seguito a un esame più accurato m'accorgo di essermi lasciato trasportare troppo oltre dalla prima apparenza, sì che debbo ora valermi della distinzione delle percezioni in *semplici* e *complesse* per limitare la precedente affermazione che *tutte le nostre idee ed impressioni sono somiglianti.* Osservo, infatti, che molte idee complesse non ebbero mai impressioni corrispondenti, e che molte delle nostre impressioni complesse non vengono mai riprodotte esattamente dalle idee. Io posso immaginare una città chiamata Nuova Gerusalemme che abbia il selciato d'oro e le mura di rubini, benché non ne abbia mai vista una simile. Ho visto invece Parigi. Ma sono in grado di farmi di questa città un'idea tanto esatta da rappresentarmi perfettamente tutte le strade e le case nelle loro giuste e reali proporzioni?

M'accorgo, quindi, che, pur essendovi in generale una grande somiglianza tra le impressioni *complesse* e le loro idee, tuttavia non è una norma universalmente vera che queste siano l'esatta copia di quelle. Passiamo ora ad esaminare come stanno le cose per le percezioni *semplici.* Dopo un esame il più accurato possibile, oso affermare che su questo punto la regola non soffre eccezioni: ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le somiglia, e ogni impressione semplice ha un'idea che le corrisponde. L'idea che del rosso ci facciamo al buio, e l'impressione che colpisce i nostri occhi quando risplende al sole, differiscono soltanto in grado, non in natura. Che lo stesso si debba dire di ogni nostra impressione e idea semplice, non è possibile dimostrarlo con l'enunciazione di tutti i casi particolari. Ognuno potrà convincersene esaminando quanti casi voglia. Se qualcuno volesse negare in generale questa somiglianza, non saprei come convincerlo altrimenti che pregandolo d'indicarmi un'impressione semplice che non abbia un'idea corrispondente, o un'idea semplice che non abbia una corrispondente impressione. Se non può rispondere a questo invito (e certamente non può), dal suo silenzio così come dalle nostre osservazioni riterremo provata la nostra affermazione.

Tutte le idee e impressioni semplici, dunque, si rasso-

migliano; ma, poiché di esse risultano costituite anche le idee e impressioni complesse, possiamo affermare che queste due specie di percezioni si corrispondono, in generale, perfettamente. Trovata questa loro relazione, che non richiede un ulteriore esame, son tentato di scoprire qualche altra loro proprietà. Vediamo, infatti, come si comportano riguardo alla loro esistenza, e se le impressioni sono causa delle idee, o viceversa.

Poiché l'esame *completo* della questione è argomento del presente trattato, dobbiamo contentarci di stabilire, per ora, il seguente principio generale: che *tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente.*

Nel ricercare i fenomeni comprovanti questa affermazione trovo ch'essi sono solo di due tipi, e che, per entrambi, sono evidenti, numerosi e decisivi. Essi mi riconfermano, intanto, quanto già ho affermato: che, cioè, ogni impressione semplice è accompagnata da un'idea corrispondente, e ogni idea semplice da una corrispondente impressione. Da questa unione costante di percezioni somiglianti concludo senz'altro che fra le impressioni e le relative idee esiste una stretta connessione, e che l'esistenza delle une ha una notevole influenza su quella delle altre. Un'unione così costante, in così gran numero di casi, non può esser casuale: essa dimostra chiaramente la dipendenza o delle impressioni dalle idee, o delle idee dalle impressioni. Per sapere da quale parte sia questa dipendenza, considero l'ordine del loro *primo presentarsi,* e trovo che per costante esperienza le impressioni semplici precedono sempre le idee corrispondenti: il contrario non ha mai luogo. Per dare a un bambino l'idea del colore scarlatto o dell'arancione, del dolce o dell'amaro, io gli presento oggetti, ossia, in altri termini, gli procuro queste impressioni; e non commetto l'assurdo di cercar di produrre in lui le impressioni eccitandone le idee. Le nostre idee, presentandosi, non producono le corrispondenti impressioni; né noi possiamo percepire un colore o provare una sensazione semplicemente col pensarci. Invece, vediamo che un'impressione, sia mentale sia

corporea, è sempre seguìta da un'idea che le somiglia, differente soltanto per forza e vivacità. L'unione costante delle percezioni somiglianti è, dunque, una prova convincente che le une sono la causa delle altre; e tale priorità delle impressioni è parimenti la prova che queste sono la causa delle idee, e non viceversa.

A conferma di ciò, noto un altro ovvio e convincente fenomeno: che, cioè, ove per un caso qualsiasi le facoltà che destano le impressioni siano impedite nella loro azione, come quando uno è nato cieco o sordo, non soltanto si perdono le impressioni, ma anche le idee corrispondenti: così che né delle une né delle altre appare nella mente la minima traccia. E questo si verifica non soltanto quando gli organi sensoriali sono interamente distrutti, ma anche quando non sono stati messi in azione per produrre una particolare impressione. Noi non possiamo formarci un'idea giusta del sapore dell'ananas se non l'abbiamo assaggiato realmente.

Esiste, tuttavia, un fenomeno in contrario, il quale proverebbe che non è del tutto impossibile che le idee precedano le corrispondenti impressioni. Si ammetterà, credo, facilmente che le varie e distinte idee di colori che riceviamo per mezzo degli occhi, ovvero quelle dei suoni che ci son trasmesse dall'udito, per quanto simili, sono in realtà differenti tra loro. Ora, se questo è vero per i diversi colori, lo dovrebbe essere anche per le diverse sfumature del medesimo colore, ciascuna delle quali produce un'idea distinta indipendente dalle altre. Qualora ciò si negasse, sarebbe possibile, con la gradazione continua delle sfumature, far passare insensibilmente un colore in quello che gli è più lontano; e, se non ammettete che ognuno dei colori intermedi è differente dagli altri, non potete, senza cader nell'assurdo, negare che gli estremi sono uguali. Ciò posto, facciamo l'ipotesi di una persona che abbia goduto della vista per trent'anni e conosca perfettamente ogni specie di colore, eccettuata, per esempio, una particolare sfumatura di blu, che non le è mai capitato di vedere. Ora, se gli presentano le diverse sfumature di questo colore, tranne quella particolare che non conosce, in ordine discendente dalla più cupa

a quella più chiara, evidentemente egli percepirà un vuoto dove manca quella sfumatura, e avvertirà che tra i colori contigui vi è in quel punto una distanza maggiore che in qualunque altro. Domando: non è possibile supplire con l'immaginazione a tale deficienza e darsi da sé l'idea di quella sfumatura particolare, nonostante ch'egli non ne abbia avuta mai la sensazione? Credo che pochi saranno d'opinione che non possa, e ciò basta a provare che le idee semplici non sempre derivano dalle impressioni corrispondenti. Il caso è, tuttavia, così particolare e insolito ch'è appena degno d'esser osservato, e non merita che per esso la nostra massima generale venga alterata.

Ma, a parte quest'eccezione, non sarà male osservare che il principio della priorità delle impressioni sulle idee va inteso con un'altra limitazione: che, cioè, come le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, così noi possiamo formare idee secondarie che siano immagini di quelle primarie, come risulta da questo stesso ragionamento intorno a esse. Questo non è, propriamente, un'eccezione alla regola, quanto una sua spiegazione. Le idee riproducono qui le loro immagini in nuove idee; ma, poiché si è già ammesso che le prime derivano dalle impressioni, rimane sempre vero che tutte le idee semplici provengono, mediatamente o immediatamente, dalle loro corrispondenti impressioni.

Questo è, dunque, il primo principio ch'io pongo nella scienza della natura umana, né dobbiamo disprezzarlo per la semplicità del suo aspetto. Poiché non deve sfuggire che la presente questione, se la precedenza spetti alle impressioni o alle idee, è quella stessa che ha destato tanto rumore quando si discuteva, in altri termini, se ci fossero *idee innate*, oppure se tutte derivassero dalla sensazione e dalla riflessione. Si noti, infatti, che, a provare che le idee di estensione e di colore non sono innate, i filosofi si contentano di mostrare ch'esse ci vengono trasmesse dai sensi; e per provare che le idee di passione e di desiderio non sono innate, fan vedere che abbiamo in noi stessi un'esperienza precedente di queste emozioni. Ora, se esaminiamo accuratamente que-

sti ragionamenti, troveremo ch'essi altro non provano se non che le idee sono precedute da altre percezioni più vivaci, dalle quali derivano e ch'esse rappresentano. Io spero che la chiarezza con cui s'è ora esposta la questione farà cessare ogni controversia al riguardo, e farà sì che questo principio venga applicato nei nostri ragionamenti più di quanto non sia stato fin qui.

SEZIONE SECONDA

SUDDIVISIONE DELL'ARGOMENTO

Poiché le impressioni semplici sembrano precedere le corrispondenti idee, e le eccezioni sono molto rare, il metodo esigerebbe di esaminare le impressioni prima di considerare le idee. Le impressioni possono dividersi in due specie: di SENSAZIONE e di RIFLESSIONE. Le impressioni della prima specie nascono nell'anima originariamente, da cause ignote. Quelle della seconda derivano in gran parte dalle nostre idee, nell'ordine che ora si espone. Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente esser chiamate impressioni di riflessione, perché da essa derivano. Queste vengono, da capo, riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cosicché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste. Ma, poiché l'esame delle sensazioni spetta piuttosto all'anatomia e alla filosofia naturale che a quella morale, lasciamolo da parte per il momento. E dacché le impressioni di riflessione, cioè le passioni, i desideri, le

emozioni, che soprattutto meritano la nostra attenzione, nascono per la massima parte da idee, sarà opportuno capovolgere il metodo che a prima vista sembra più naturale, e, per chiarire la natura e i princìpi della mente umana, trattare particolarmente delle idee prima di procedere alle impressioni. Per queste ragioni ho preferito cominciare dalle idee.

SEZIONE TERZA

IDEE DELLA MEMORIA E DELL'IMMAGINAZIONE

L'esperienza ci dimostra che, quando un'impressione si è presentata alla mente, vi fa di nuovo la sua apparizione in forma di idea. E questo può accadere in due modi diversi: o nella sua nuova apparizione conserva in grado considerevole la sua primitiva vivacità, ed è, allora, qualcosa d'intermedio fra un'impressione e un'idea; ovvero perde totalmente quella vivacità, ed è un'idea vera e propria. La facoltà, per cui le impressioni si ripetono nella prima maniera, è chiamata MEMORIA; l'altra, IMMAGINAZIONE. È evidente a prima vista che le idee della memoria sono molto più vivaci e forti di quelle dell'immaginazione, e che la prima facoltà rappresenta gli oggetti con colori più evidenti di quelli della seconda. Quando ricordiamo un avvenimento passato, la sua idea si affaccia con forza alla mente; nell'immaginazione, invece, la percezione è fiacca e languida, e non può esser conservata dalla mente per molto tempo ferma e uniforme senza difficoltà. C'è, dunque, una differenza sensibile fra l'una e l'altra specie di idee. Ma di ciò parleremo più adeguatamente a suo tempo[2].

Un'altra differenza non meno evidente fra queste due specie d'idee è che, sebbene né le idee della memoria né quelle dell'immaginazione, né le idee vivaci né le deboli,

[2] Parte III, sez. 5.

possano fare la loro apparizione nella mente se le corrispondenti impressioni non le abbiano precedute e preparata la via; tuttavia, l'immaginazione non è tenuta al medesimo ordine e alla medesima forma delle impressioni originarie: la memoria, invece, è in certo modo in condizione d'inferiorità, in quanto non ha il potere di far cambiamenti.

È chiaro che la memoria conserva la forma originaria nella quale gli oggetti le si sono presentati; e se talora accade che ce ne allontaniamo nel ricordare qualcosa, ciò proviene da qualche difetto o imperfezione di questa facoltà. Uno storico può darsi che trovi opportuno raccontare un avvenimento prima di un altro a cui fu in realtà posteriore; ma, se vuol essere esatto, avverte il lettore di questa irregolarità, e in tal modo rimette l'idea al posto dovuto. La stessa cosa accade quando ricordiamo i luoghi e le persone che una volta abbiamo conosciuto. La funzione principale della memoria consiste nel conservare non le idee semplici, ma l'ordine e la posizione loro. In breve, questo principio è fondato su un numero così grande di fenomeni comuni e ovvi, che possiamo risparmiarci il disturbo d'insistervi oltre.

Non meno evidente è, dunque, il nostro secondo principio: *la libertà dell'immaginazione di trasporre e cambiare le sue idee.* Le favole, che troviamo nei poemi e nei romanzi, pongono questo principio fuori di ogni contestazione. In esse la natura è totalmente sconvolta: non vi si parla che di cavalli alati, di draghi fiammeggianti e di giganti mostruosi. Né parrà strana questa libertà della fantasia, se si considera che tutte le nostre idee sono riproduzioni di impressioni, e che non vi sono due impressioni che siano perfettamente inseparabili. Per non dire che questa è un'evidente conseguenza della divisione delle idee in semplici e complesse: ovunque l'immaginazione percepisca una differenza fra le idee, può facilmente operare tra loro una separazione.

SEZIONE QUARTA

LA CONNESSIONE O ASSOCIAZIONE DELLE IDEE

Dato che tutte le idee semplici posson esser separate dall'immaginazione, e di nuovo unite nella forma che più le piace, le operazioni di questa facoltà sarebbero del tutto inesplicabili se non fosse guidata da princìpi universali che la rendano in certa misura uniforme in tutti i tempi e luoghi. Se le idee fossero interamente slegate e sconnesse, soltanto il caso potrebbe congiungerle; ma è impossibile che le stesse idee semplici si raccolgano regolarmente in idee complesse (come di solito accade) senza un legame che le unisca tra loro, senza una proprietà associativa, sì che un'idea ne introduca un'altra naturalmente. Questo principio d'unione fra le idee non deve esser considerato come una connessione indissolubile: infatti, questa già l'abbiamo esclusa dalla immaginazione; né, quindi, dobbiamo concludere che senza questo principio la mente non possa congiungere due idee: non c'è infatti niente di più libero di quella facoltà. Noi dobbiamo invece considerarlo semplicemente come una dolce forza che comunemente s'impone, ed è la causa, fra l'altro, per cui le lingue hanno tanta corrispondenza tra loro: la natura sembra indicare a ognuno le idee semplici più adatte ad esser riunite in idee complesse. Le proprietà che danno origine a quest'associazione e fan sì che la mente venga trasportata da un'idea all'altra sono tre: RASSOMIGLIANZA, CONTIGUITÀ nel tempo e nello spazio, CAUSA ed EFFETTO.

Io non credo necessario indugiarmi a dimostrare che le suddette proprietà producono un'associazione fra le idee, sì che, nell'atto in cui se ne presenta una, ne fanno sorgere naturalmente un'altra. È ovvio, infatti, che nel corso del nostro pensiero e nel costante giro delle idee la nostra immaginazione passa facilmente da un'idea ad altre che le rassomigliano: questa proprietà, da sola, è già un legame e un'associazione sufficiente per l'immaginazione. Ed è del

pari evidente che, essendo i sensi nel mutar degli oggetti anch'essi costretti a mutarli regolarmente e accettarli così come stanno, *contigui* gli uni agli altri, l'immaginazione, per la lunga consuetudine, deve acquistare lo stesso metodo nel pensare, e deve percorrere le parti dello spazio e del tempo quando vuol rappresentarsi i suoi oggetti. In quanto alla connessione determinata dalla relazione di *causa ed effetto* avremo in seguito occasione di esaminarla a fondo, e quindi non v'insisteremo oltre per ora. Basti osservare che non c'è relazione che produca nell'immaginazione una connessione più forte, e faccia sì che un'idea ne richiami più prontamente un'altra, che la relazione di causa ed effetto fra gli oggetti.

Per comprendere queste relazioni in tutta la loro portata, si deve notare che due oggetti sono connessi nell'immaginazione non soltanto quando uno di essi è immediatamente somigliante o contiguo all'altro, ovvero è la causa dell'altro, ma anche quando tra loro c'è un terzo oggetto legato ad entrambi da una di queste relazioni. Si potrebbe continuare così a lungo, quantunque nello stesso tempo convenga osservare che con la distanza s'indebolisce sempre più notevolmente la relazione. I cugini di quarto grado sono uniti dalla *causalità,* se mi è permesso di usare questo termine, ma non così strettamente come i fratelli, e molto meno che un bambino coi genitori. In generale possiamo osservare che tutte le relazioni di consanguineità dipendono da relazioni di causa ed effetto, e sono considerate vicine o lontane a seconda del numero delle cause che s'interpongono nella connessione fra le persone.

Delle tre relazioni su menzionate la più estensiva è quella di causalità. Due oggetti possono considerarsi in questa relazione sia che l'uno sia la causa di un'azione o di un movimento dell'altro, sia che il primo sia la causa dell'esistenza del secondo. Poiché, essendo quest'azione o movimento nient'altro che l'oggetto stesso considerato sotto un certo aspetto, e siccome l'oggetto continua a rimanere lo stesso in tutte le sue differenti situazioni, è facile immaginare come una

tale influenza di un oggetto sull'altro possa unirli nell'immaginazione.

Possiamo spingerci più in là, e notare che due oggetti sono uniti dalla relazione di causa ed effetto non soltanto quando uno di essi produca un movimento o un'azione nell'altro, ma anche quando ha il potere di produrli. Ed è questa, come ognuno può osservare, l'origine di tutte le relazioni d'interesse e di dovere, grazie alle quali gli uomini in società s'influenzano a vicenda e si trovano legati fra loro come governanti e governati. Il padrone è tale in quanto per la posizione sua, derivatagli dalla forza o dal consenso, ha il potere di dirigere per certi aspetti le azioni d'un altro che chiamiamo servo. Il giudice è colui che in tutti i casi controversi può stabilire col suo giudizio il possesso o la proprietà di una cosa tra i membri della società. Quando una persona è investita di un potere, non si richiede, per tradurlo in azione, altro che l'esercizio della sua volontà, e questo è considerato sempre come possibile, in molti casi come probabile: specialmente nei casi di autorità, quando l'obbedienza di chi è sottoposto è un piacere o torna a vantaggio del superiore.

Questi sono, dunque, i princìpi di unione o coesione fra le nostre idee semplici, e nell'immaginazione tengono il posto della connessione indissolubile, con cui sono unite nella memoria. Vi è qui una specie di ATTRAZIONE, la quale, come si vedrà, si trova ad avere nel mondo mentale, non meno che in quello naturale, degli effetti straordinari, mostrandosi in forme non meno numerose e svariate. Tali effetti sono evidenti dappertutto; ma, quanto alle sue cause, queste sono, per lo più, sconosciute, e non si può altro che riguardarle come proprietà *originarie* della natura umana, che non ho la pretesa di spiegare. Non vi è cosa tanto necessaria a un vero filosofo quanto quella di frenare il desiderio intemperante di cercare le cause: una volta stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, egli deve arrestarsi soddisfatto, specie quando un ulteriore esame lo condurrebbe a speculazioni oscure e incerte. In questo caso la sua indica-

zione sarà molto più opportunamente diretta a esaminare gli effetti del suo principio che non a cercarne le cause.

Ora, tra gli effetti di quest'unione o associazione delle idee, i più notevoli sono quelle idee complesse, comune oggetto dei nostri pensieri e ragionamenti, le quali nascono generalmente dall'uno o dall'altro dei princìpi colleganti le nostre idee semplici. Queste idee complesse possono dividersi in idee di *Relazioni*, di *Modi* e di *Sostanze*. Esamineremo brevemente nell'ordine ciascun gruppo, e, prima di abbandonare questo esame che si può considerare come la formulazione degli elementi primi della nostra filosofia, aggiungeremo alcune considerazioni riguardanti le idee *generali* e *particolari*.

SEZIONE QUINTA

LE RELAZIONI

La parola RELAZIONE è usata comunemente in due sensi molto differenti: o nel senso di quella proprietà per cui due idee sono così tra loro connesse nell'immaginazione che l'una introduce naturalmente l'altra nel modo già spiegato; o nel senso più particolare, per cui, anche nel caso che l'unione di due idee nell'immaginazione sia arbitraria, crediamo opportuno di confrontarle. Nel linguaggio comune la parola relazione è usata sempre nel primo significato: solo in filosofia l'estendiamo a significare ogni specie di paragone, indipendentemente da un principio di connessione. Così, la distanza vien considerata dai filosofi come una vera e propria relazione, perché ne acquistiamo l'idea mettendo a confronto gli oggetti. Ma comunemente si suol dire che *niente può essere più distante di quel che sono queste o quelle cose tra loro, niente può avere minor relazione*: come se distanza e relazione fossero incompatibili.

Forse può sembrare un compito senza fine l'enumerare tutte le proprietà grazie alle quali gli oggetti possono esser messi a confronto, e dare così origine a idee *filosofiche* di

relazione. Pure, se le esaminiamo attentamente, troveremo che possono esser classificate senza difficoltà in sette gruppi generali, che possiamo considerare come le fonti di tutte le relazioni *filosofiche*.

1. Il primo è quello della *rassomiglianza*: senza di questa non può esistere nessuna relazione filosofica, poiché nessun oggetto ammette confronti con altri che non abbiano un qualche grado di rassomiglianza con esso. Ma, sebbene la rassomiglianza sia necessaria per ogni relazione filosofica, non ne consegue ch'essa generi sempre una connessione o associazione di idee. Quando, infatti, una proprietà diventa molto generale ed è comune a moltissimi individui, essa non guida più la mente a uno di essi direttamente; anzi, presentando a un tratto una scelta troppo grande, impedisce che l'immaginazione si fissi sopra un singolo oggetto.

2. L'*identità* può essere considerata come una seconda specie di relazione: questa è intesa qui nel significato più ristretto, in quanto, cioè, viene applicata a oggetti costanti e immutabili. Lasciamo da parte la natura e il fondamento dell'identità personale, di cui tratteremo a suo luogo, più innanzi[3]. Di tutte le relazioni questa d'identità è la più universale, essendo comune a ogni essere la cui esistenza abbia una durata.

3. Dopo quella d'identità, le relazioni più universali e comprensive sono quelle di *spazio* e di *tempo*, che sono fonte di un numero infinito di comparazioni, per cui diciamo che una cosa è *distante*, *contigua*, *sopra*, *sotto*, *prima*, *dopo*, ecc.

4. Tutti gli oggetti che ammettono *quantità* o *numero*, possono essere messi a confronto per questo aspetto, ed è questa un'altra fertilissima fonte di relazioni.

5. Quando due oggetti posseggono una stessa qualità in comune, il *grado* di questa proprio a ciascuno forma una quinta specie di relazione. Ad esempio, di due oggetti pesanti, l'uno può essere di maggiore o minor peso dell'altro;

[3] [Parte IV, sez. 6.]

due colori della stessa specie possono avere differenti sfumature, e prestarsi quindi a un confronto per questo aspetto.

6. La relazione di *contrarietà* può, a prima vista, sembrare un'eccezione alla regola per cui *nessuna relazione di qualsiasi specie può esistere senza un qualche grado di rassomiglianza.* Ma ci si permetta di osservare che due idee non sono mai contrarie in se stesse, tranne quelle di esistenza e non esistenza, le quali sono chiaramente rassomiglianti in quanto implicano entrambe un'idea dell'oggetto, quantunque la seconda escluda l'oggetto da tutti i punti del tempo e dello spazio, come non esistente in nessuno di essi.

7. Tutti gli altri oggetti che, come il fuoco e l'acqua, il caldo e il freddo, sono contrari, sono tali perché così trovati per esperienza, e per contrarietà delle loro *cause* o dei loro *effetti*: la quale relazione, di causa ed effetto, è la settima relazione filosofica, e, insieme, d'ordine naturale. La somiglianza implicita in questa relazione sarà spiegata in seguito [4].

Qualcuno si aspetterà, naturalmente, ch'io aggiunga la *differenza* alle altre relazioni. Ma questa io la considero come una negazione di relazione piuttosto che qualcosa di reale e positivo. La differenza è di due specie, secondo che si oppone all'identità o alla rassomiglianza: la prima è chiamata differenza di *numero*, l'altra di *specie.*

SEZIONE SESTA

I MODI E LE SOSTANZE

Mi piacerebbe molto chiedere a quei filosofi che fondano la maggior parte dei loro ragionamenti sulla distinzione di sostanza e accidente e s'immaginano che noi abbiamo idee chiare dell'una e dell'altro, se l'idea di *sostanza* ci derivi dalle impressioni di sensazione o da quelle di riflessione. Se ci è

[4] [Parte III, sez. 15.]

trasmessa dai sensi, ci dicano da quali e in che modo: se è percepita dagli occhi, dev'essere un colore; se dagli orecchi, un suono; se dal palato, un sapore; e così per gli altri sensi. Credo bene che nessuno vorrà sostenere che la sostanza sia o un colore, o un suono, o un sapore. L'idea di sostanza, se realmente esiste, deve, quindi, derivare da un'impressione di riflessione. Ma le impressioni di riflessione si riducono a nostre passioni o emozioni, nessuna delle quali è possibile che rappresenti una sostanza. Non abbiamo, quindi, nessuna idea di sostanza che sia distinta da quella di una collezione di qualità particolari, né possiamo darle nessun altro significato quando parliamo o ragioniamo di essa.

L'idea di sostanza, come pure quella di modo, non è altro che una collezione d'idee semplici unite dall'immaginazione, e che hanno un nome particolare a loro assegnato, col quale possiamo richiamare in noi stessi e negli altri questa collezione. Ma la differenza fra tutte queste idee consiste in ciò, che le qualità particolari formanti una sostanza vengono riferite comunemente a *qualcosa* di sconosciuto, al quale si suppone che siano intrinseche; ovvero, se si riconosce che questa finzione non può aver luogo, si pensa che, almeno, siano strettamente e indissolubilmente unite dalle relazioni di contiguità e causalità: per cui, qualunque nuova qualità semplice scopriamo avere la stessa connessione con le altre, immediatamente noi la comprendiamo insieme a esse, pur se non rientrava nella nostra prima rappresentazione di quella sostanza. Così, l'idea dell'oro può dapprima essere quella di un certo color giallo, di un certo peso, di una certa malleabilità e fusibilità; ma, scoperta la sua solubilità nell'acqua regia, aggiungiamo questa qualità alle altre, supponendo che appartenga alla sostanza come se la sua idea fin dal principio avesse fatto parte di quell'idea complessa. Il principio di unione, essendo considerato come la parte principale dell'idea complessa, permette l'aggiunta di qualunque qualità che si mostri dopo, la quale viene così compresa in quella come le altre che si sono presentate prima.

Che ciò non avvenga per i modi risulta evidente con-

siderando la loro natura. Le idee semplici, dalle quali sono formati i modi, o rappresentano qualità che, essendo disperse in differenti oggetti, non sono unite da contiguità e causalità; ovvero, se vanno unite insieme, il principio che le unisce non è considerato come il fondamento dell'idea complessa. L'idea di un ballo è un esempio della prima specie di modi; quella di bellezza, della seconda. La ragione per cui tali idee complesse non possono ricevere una nuova idea senza cambiare il nome che distingue il modo è ovvia.

SEZIONE SETTIMA

LE IDEE ASTRATTE

Una questione molto importante è stata sollevata intorno alle idee *astratte* o *generali*: *se esse siano generali o particolari nella rappresentazione che se ne fa la mente.* Un grande filosofo [5] ha contestato l'opinione invalsa a questo proposito e ha affermato che tutte le idee generali non sono altro che idee particolari congiunte a una certa parola che dà loro un significato più esteso e, occorrendo, fa sì che ne richiamino altre individuali simili a loro. Poiché questa scoperta io la considero una delle maggiori e più importanti che siano state fatte in questi ultimi anni nella repubblica delle lettere, cercherò di confermarla qui con alcuni argomenti che spero la metteranno fuori d'ogni dubbio e controversia.

È evidente, si dice, che nel formare la maggior parte delle nostre idee generali, se non tutte, facciamo astrazione da ogni particolare grado di quantità e di qualità, e che un oggetto non cessa di appartenere a una specie particolare per quante siano le piccole alterazioni della sua estensione, della sua durata e delle altre proprietà. Si potrebbe quindi ritenere

[5] Il dottor Berkeley [*Introduzione* ai *Princìpi della conoscenza umana*, sezz. 18 sgg.]

che ci troviamo qui di fronte a un ovvio dilemma, decisivo riguardo alla natura di queste idee astratte, che hanno offerto tanta materia di speculazione ai filosofi. Se l'idea astratta di uomo rappresenta gli uomini di tutte le grandezze e qualità, ne consegue che essa non può far ciò se non o col rappresentare insieme tutte le possibili grandezze e qualità, o col non rappresentarne nessuna in particolare. Ora, essendo stata ritenuta cosa assurda difendere la prima proposizione, in quanto implica una capacità infinita della mente, si è preferita comunemente la seconda, sostenendo che le idee astratte non rappresentano nessun grado particolare di quantità né di qualità. Ma cercherò di dimostrare che questa conclusione è errata: in *primo* luogo, provando che è assolutamente impossibile concepire una quantità o una qualità senza formarci una nozione precisa del loro grado; in *secondo* luogo, dimostrando che, pur non essendo infinita la capacità della nostra mente, possiamo, tuttavia, formarci una nozione di tutti i possibili gradi di quantità e di qualità, per lo meno in modo tale da poter servire, per quanto imperfetta, a tutti gli scopi della riflessione e della conversazione.

Per incominciare dalla prima proposizione, che, cioè, *la mente non può formarsi una nozione di quantità o di qualità senza, insieme, formarsi una nozione precisa del loro grado,* la possiamo provare coi tre argomenti seguenti. In primo luogo, già osserviamo che, tutte le volte che gli oggetti sono differenti, sono distinguibili e, se distinguibili, sono separabili dal pensiero e dall'immaginazione. Anche l'*inverso,* possiamo qui aggiungere, è vero, e cioè: tutti gli oggetti che siano separabili, sono anche distinguibili, e se sono distinguibili, sono anche differenti. Poiché, com'è possibile separare ciò che non è differente? Quindi, per sapere se l'astrazione implica una separazione, non c'è che da considerarla da questo punto di vista, ed esaminare se le circostanze dalle quali facciamo astrazione nelle nostre idee generali, siano distinguibili e differenti da quelle che riteniamo parti essenziali di esse. Ma è evidente a prima vista che la precisa lunghezza d'una linea non è differente né distinguibile dalla linea stessa, né il grado preciso d'una qualsiasi qualità dalla

qualità stessa. Queste idee, quindi, non ammettono separazione più di quanto ammettano distinzione o differenza, e sono, per conseguenza, congiunte tra loro nella nostra rappresentazione: l'idea generale d'una linea, nonostante tutte le nostre astrazioni e sottigliezze, ha, al suo presentarsi nella mente, un preciso grado di quantità e di qualità, anche se viene assunta a rappresentare altre linee che abbiano gradi differenti dell'una e dell'altra.

È evidente che nessun oggetto, in secondo luogo, può manifestarsi ai sensi, o, in altri termini, nessuna impressione può presentarsi alla mente senza esser determinata nei suoi gradi di quantità e di qualità. La confusione, nella quale talora le impressioni sono avvolte, proviene unicamente dalla loro debolezza e incostanza, e non da una capacità della mente di ricevere un'impressione che nella sua reale esistenza non abbia nessun particolare grado o proporzione: ciò implicherebbe una contraddizione in termini, anzi la più grossolana di tutte le contraddizioni, che, cioè, sia possibile per una stessa cosa insieme essere e non essere.

Ora, poiché tutte le idee sono derivate dalle impressioni, e altro non sono se non copie e rappresentazioni di esse, tutto ciò ch'è vero per le une dev'essere riconosciuto vero per le altre. Impressioni e idee differiscono soltanto in forza e vivacità. Ma la conclusione precedente non riguarda un grado particolare di vivacità e non può, quindi, esser soggetta, per questo lato, a variazione. L'idea è una impressione più debole; ma, poiché un'impressione forte deve necessariamente avere una determinata quantità e qualità, lo stesso deve valere per la sua copia o rappresentazione.

In terzo luogo, un principio generalmente riconosciuto in filosofia è che in natura ogni cosa è individuale, e che è assolutamente assurdo supporre un triangolo realmente esistente, che non abbia una precisa proporzione di lati e di angoli. Se questo è assurdo nel *fatto* e nella *realtà*, deve essere assurdo anche nell'*idea*: poiché nessuna cosa della quale possiamo formarci un'idea chiara e distinta è assurda e impossibile. Ma formarsi l'idea di un oggetto e formarsi una

idea semplicemente è la stessa cosa, poiché il riferimento dell'idea a un oggetto è una denominazione estrinseca, di cui essa non porta in se stessa nessun segno o carattere. Ora, poiché è impossibile formarsi l'idea d'un oggetto che, pur possedendo quantità e qualità, tuttavia non possegga queste in nessun grado preciso, ne segue che c'è un'uguale impossibilità di formare un'idea che non sia limitata e circoscritta per ciascuno di questi aspetti. Le idee astratte sono, quindi, in se stesse, individuali, per quanto possano divenir generali in ciò che rappresentano: l'immagine nella mente è sempre quella di un oggetto particolare, anche se la usiamo nei nostri ragionamenti come se l'oggetto fosse universale.

Quest'uso delle idee al di là della loro natura deriva dal fatto che noi raccogliamo insieme tutti i possibili gradi di quantità e di qualità, in modo imperfetto, sì, ma sufficiente agli scopi della vita. E questa è la seconda proposizione che mi proponevo di spiegare. Quando abbiamo trovata una somiglianza [6] fra diversi oggetti che ci capitano spesso innanzi, diamo a tutti lo stesso nome, qualunque siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa apparire tra loro. Acquistata quest'abitudine, nell'udire quel nome l'idea di uno di quegli oggetti si risveglia, e fa sì che l'immaginazione

[6] È evidente che anche idee semplici differenti possono avere una somiglianza tra loro, né è necessario che l'aspetto, per il quale somigliano, sia distinto o separabile da quello per cui differiscono. Il *blu* e il *verde* sono idee semplici differenti, ma si somigliano più che non il *blu* allo *scarlatto*, nonostante che la loro assoluta semplicità escluda in essi ogni possibilità di separazione o distinzione. Lo stesso è per i suoni o sapori o profumi particolari: essi posson avere un'infinità di somiglianze, secondo i casi e i confronti in generale, e tuttavia non hanno in comune nulla che sia identico. Che la cosa stia così, ce l'assicura la stessa espressione astratta di *idea semplice*, la quale comprende sotto di sé tutte le idee semplici: ora, queste si somigliano per la loro semplicità, e tuttavia, per la loro natura stessa escludente ogni composizione, l'aspetto, per il quale somigliano, non è distinguibile né separabile dagli altri. Il caso è lo stesso per i gradi di ogni qualità: essi si somigliano tutti, eppure in ciascun individuo la qualità non è distinta dal grado ch'essa ha. [Nota aggiunta nell'Appendice.]

la concepisca in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni. Ma, siccome la stessa parola fu probabilmente usata di frequente per altri individui, differenti sotto molti aspetti dall'idea presente immediatamente alla mente, la parola, non essendo capace di far rivivere l'idea di tutti questi individui, si limita a toccar l'anima, se così posso esprimermi, e fa rivivere l'abitudine che abbiamo contratta nell'esaminarli. Essi non sono realmente, di fatto, presenti alla mente, ma solo in potenza; né li facciamo sorgere tutti distintamente nell'immaginazione, ma ci teniamo pronti a prender in considerazione l'uno o l'altro di essi, secondo che ci spinga qualche intento o necessità presente. La parola sveglia un'idea individuale, e insieme con essa una certa abitudine; e quest'abitudine produce ogni altra idea individuale, secondo che l'occasione richiede. Ma, poiché la produzione di tutte le idee, alle quali il nome può esser applicato, è cosa impossibile nella maggior parte dei casi, noi abbreviamo questo lavoro limitandolo a una considerazione più ristretta, senza che sorgano da questa abbreviazione troppi inconvenienti per i nostri ragionamenti.

In questo lavorio, uno dei fenomeni più straordinari è che, prodotta dalla mente un'idea individuale, e ponendoci a ragionare su essa, se per caso facciamo un ragionamento che non concordi con un'altra idea individuale, l'abitudine che alla prima s'accompagna, risvegliata dal termine generale o astratto, tosto suggerisce la seconda. Così, se dicendo la parola triangolo ci formiamo, quale idea corrispondente, quella di un particolare triangolo equilatero, e in seguito affermassimo che *i tre angoli di un triangolo sono uguali tra loro,* le altre idee individuali di scaleno e di isoscele, che avevamo trascurate, farebbero ressa immediatamente su di noi per farci cogliere la falsità di quella proposizione, per quanto vera in relazione all'idea che ci eravamo formata. Se non sempre la mente suggerisce queste idee in tali occasioni, ciò dipende da qualche imperfezione delle sue facoltà; e questa è spesso la causa di ragionamenti falsi e di sofismi, soprattutto quando le idee sono astruse e compli-

cate; laddove negli altri casi l'abitudine è più perfetta, e di rado incorriamo in tali errori.

L'abitudine, anzi, arriva a essere così perfetta che la stessa idea può essere annessa a molte parole differenti ed entrare in ragionamenti diversi, senza pericolo di sbagliare per questo. Ad esempio, l'idea di un triangolo equilatero d'un pollice d'altezza può servirci parlando d'una figura, d'una figura rettilinea, d'una figura regolare, d'un triangolo, d'un triangolo equilatero: tutti questi termini sono accompagnati, in questo caso, dalla stessa idea; e siccome siamo soliti usarli con maggiore o minore estensione, eccitano abiti mentali a loro particolari, tenendo in questo modo la mente sempre pronta e attenta, affinché non si arrivi a nessuna conclusione contraria alle idee comunemente in essi contenute.

Prima che l'abitudine sia divenuta del tutto perfetta, può darsi che la mente non si contenti di formarsi l'idea di un solo individuo, e ne voglia percorrere parecchi, per darsi ragione del significato del termine generale e dell'estensione di quella collezione che intende esprimere con esso. Così, per fissare il significato della parola figura, possiamo far passare nella nostra mente le idee di circoli, quadrati, parallelogrammi, triangoli differenti per grandezza e proporzione, e non arrestarci mai sulla singola immagine o idea. In ogni modo, questo è certo: che altro non ci formiamo se non idee d'individui, ogni qual volta usiamo un termine generale; che di rado o mai possiamo esaurire la serie di questi individui; e che i rimanenti sono rappresentati soltanto per mezzo dell'abitudine che li richiama alla mente ogni volta che l'occasione lo richieda. Questa è, dunque, la natura delle nostre idee astratte e dei termini generali; ed è in questo modo che possiamo rendere conto del paradosso precedente, che *alcune idee sono particolari per loro natura, ma generali per ciò che rappresentano*[7]. Un'idea particolare diventa generale col venire unita a un termine generale: a un termine,

[7] [Cfr. LOCKE, *Saggio sulla intelligenza umana*, lib. III, cap. III, sez. 11.]

cioè, che per un'associazione abituale si trova in relazione con molte altre idee particolari e prontamente le richiama all'immaginazione.

La sola difficoltà che può rimanere in proposito riguarda quest'abitudine e la prontezza con cui essa, stimolata da una parola o da un suono a cui suole accompagnarsi, richiama ogni idea particolare di cui abbiamo bisogno. Il miglior metodo, a mio avviso, per spiegare in modo soddisfacente quest'atto della mente, è di portare esempi analoghi e altri princìpi che ne facilitano l'attuazione. Spiegare le cause ultime delle nostre azioni mentali è impossibile: basterà darne una ragione soddisfacente, desunta dall'esperienza e dalla analogia.

In primo luogo, dunque, osservo che citando un numero alto, per esempio mille, la mente non ne ha in generale un'idea adeguata, ma ha soltanto il potere di produrre quell'idea mediante l'idea adeguata dei decimali necessari a formare quel numero. Quest'imperfezione, che pur c'è nelle nostre idee, non è, tuttavia, avvertita nei nostri ragionamenti; ed è, questo, un caso parallelo a quello in questione delle idee universali.

In secondo luogo, noi abbiamo parecchi casi di abitudini che possono esser risvegliate con una sola parola: come quando una persona, pur conoscendo a memoria dei brani di un discorso o un certo numero di versi, e non riuscendo a richiamarli a mente, basta che uno accenni a quella parola o espressione con cui cominciano perché si ricordi dell'intero passo.

In terzo luogo, io credo che chiunque esamini la propria mente nell'atto di ragionare sarà d'accordo con me nel riconoscere che noi non annettiamo idee distinte e complete a ogni termine che adoperiamo, e che nel parlare di *governo*, di *chiesa*, di *commercio*, di *conquista*, di rado allarghiamo la mente a tutte le idee semplici, delle quali queste idee complesse sono composte. Tuttavia è degno di nota che, nonostante questa imperfezione, noi possiamo evitare di dir sciocchezze trattando di questi argomenti, e avvertire se c'è qualche incoerenza tra le idee, proprio come se ne aves-

simo una piena comprensione. Per esempio, se invece di dire che *in guerra i più deboli ricorrono sempre ai negoziati,* dicessimo che *essi ricorrono sempre alla conquista,* l'abitudine da noi acquistata di attribuire certe relazioni alle idee accompagnerebbe le parole nella proposizione e ci farebbe immediatamente capire la sua assurdità: nello stesso modo che un'idea particolare ci può servire in un ragionamento riguardante altre idee, per quanto queste siano differenti da essa in molti rispetti.

In quarto luogo, poiché gli individui sono riuniti e classificati sotto un termine generale in ragione della somiglianza che hanno tra loro, questa relazione non può non facilitare il loro accesso nell'immaginazione e far sì che all'occasione siano a essa suggeriti più prontamente. E in verità, se consideriamo il corso abituale del pensiero, sia nel riflettere che nel conversare, troveremo che abbiamo molta ragione di essere soddisfatti per questo lato. Niente è più mirabile della prontezza con la quale l'immaginazione suggerisce le sue idee e le presenta nel momento appunto che esse sono necessarie o utili. L'immaginazione corre da un capo all'altro dell'universo per raccogliere quelle idee che appartengono a ciascun argomento: si direbbe che il mondo intellettuale delle idee fosse già tutto esposto alla nostra vista, e che noi non avessimo fatto altro che scegliere ciò che più si adattava al nostro intento. Eppure, non possono esserci idee presenti alla mente fuori di quelle realmente riunite nell'anima da una specie di facoltà magica, la quale, benché si presenti nei maggiori geni più perfetta che in altri, e costituisca propriamente quello che noi chiamiamo genio, è, tuttavia, per quanti sforzi si facciano, inesplicabile all'intelletto umano.

Forse queste quattro riflessioni possono aiutare a rimuovere le difficoltà dell'ipotesi da me avanzata riguardo alle idee astratte, così contraria a quella fino ad ora prevalsa in filosofia. Ma, per dir il vero, io conto più di tutto sulla dimostrata impossibilità di ammettere idee generali, nel senso in cui comunemente vengono spiegate. Per spiegarle bisogna mettersi per un'altra via, e manifestamente non ce

n'è altra all'infuori di quella da me proposta: se le idee sono particolari per loro natura e nello stesso tempo limitate per numero, soltanto con l'abitudine possono diventare generali per ciò che rappresentano, e comprendere sotto di sé un infinito numero di altre idee.

Prima di lasciare quest'argomento, spiegherò, valendomi degli stessi princìpi, quella *distinzione razionale*, della quale si parla tanto, ma così poco intelligibilmente, nelle scuole: la distinzione, per esempio, tra la figura e il corpo figurato, tra il movimento e il corpo in movimento. La difficoltà di spiegare questa distinzione sorge dal principio sopra esposto, che, cioè, *tutte le idee che sono differenti, sono separabili*. Ne segue che, se la figura è differente dal corpo, le loro idee debbono essere separabili, oltre che distinguibili; se non sono differenti, le loro idee non possono essere né separabili né distinguibili. Che cosa s'intende, allora, per distinzione razionale, se essa non implica né differenza né separazione?

Per rimuovere questa difficoltà dobbiamo ricorrere alla precedente spiegazione delle idee astratte. È certo che nessuno si sarebbe mai sognato di distinguere una figura da un corpo figurato — i quali, in realtà, non sono né distinguibili, né differenti, né separabili — se non avesse osservato che anche in queste idee semplici possono esser contenute molte e diverse somiglianze e relazioni. Quando, ad esempio, ci viene presentata una sfera di marmo bianco, noi riceviamo solamente l'impressione del colore bianco disposto in una certa forma, e non siamo capaci di separare e distinguere il colore dalla forma. Ma, osservando in seguito una sfera di marmo nero e un cubo di marmo bianco, e confrontandoli con l'oggetto veduto precedentemente, troviamo due diverse e separate somiglianze in ciò che prima sembrava, e realmente è, perfettamente inseparabile. Procedendo un altro po' in quest'esperienza, cominciamo a distinguere la figura dal colore mediante, appunto, una *distinzione razionale*: consideriamo, cioè, sì, la figura e il colore insieme, poiché, in effetti, sono una stessa e indistinguibile cosa; tuttavia li esaminiamo anche sotto differenti aspetti,

secondo le somiglianze di cui sono suscettibili. Qualora ci si proponga di considerare soltanto la figura della sfera di marmo bianco, in realtà ci facciamo un'idea che comprende insieme la figura e il colore; ma il nostro occhio corre inavvertitamente alla somiglianza con la sfera di marmo nero. E similmente, proponendoci di considerare solo il suo colore, rivolgiamo lo sguardo alla somiglianza col cubo di marmo bianco. In questo modo, noi accompagnamo le idee con una specie di riflessione, di cui l'abitudine fa sì che ci accorgiamo appena. Se uno c'invitasse a considerare la figura di una sfera di marmo bianco, senza pensare al suo colore, ci chiederebbe una cosa impossibile. Il suo invito non può significare altro che questo: di considerare, sì, la figura e il colore insieme, ma di tener d'occhio, nello stesso tempo, la somiglianza con la sfera di marmo nero, o con quella di altro qualsivoglia colore o sostanza.

Parte seconda

LE IDEE DI SPAZIO E DI TEMPO

SEZIONE PRIMA

LA DIVISIBILITÀ INFINITA DELLE NOSTRE IDEE DI SPAZIO E DI TEMPO

Spesso i filosofi, per dimostrare la superiorità della loro scienza, che vorrebbe innalzarsi molto al di sopra delle concezioni del volgo, cercano avidamente tutto ciò che ha l'aria di paradosso, e che è contrario alle nozioni più elementari e spregiudicate del genere umano. D'altra parte, tutto ciò che, quando vien proposto, produce sorpresa e ammirazione, dà alla mente tanta soddisfazione da indurla a soffermarsi in tali piacevoli emozioni, onde le par impossibile che questo suo piacere non abbia qualche fondamento nella realtà. Da questa disposizione nasce quel mutuo compiacimento tra i filosofi e i loro scolari, per cui, quanto più i primi abbondano in strane e inconcepibili opinioni, tanto più i secondi si affrettano a prestar loro fede. Di questo, l'esempio più tipico si ha a proposito della dottrina dell'infinita divisibilità: cominciamo dall'esame di essa per trattare delle idee di spazio e di tempo.

È universalmente riconosciuto che la capacità della nostra mente è limitata, e non può mai raggiungere una piena e adeguata rappresentazione dell'infinito. Ancorché questa verità non fosse riconosciuta, l'osservazione e l'esperienza più comune la renderebbero evidente a sufficienza. Chiaro

è, inoltre, che tutto ciò che può esser diviso *in infinitum* deve consistere di un numero infinito di parti: quindi è impossibile porre un limite al numero di queste parti senza porre, nello stesso tempo, un limite alla divisione. Non è necessaria una grande perspicacia per concludere da ciò che l'*idea* che ci formiamo di una quantità[1] finita, per quanto sia possibile passare da questa idea, mediante appropriate distinzioni e separazioni, ad altre inferiori perfettamente semplici e indivisibili, non è per ciò divisibile all'infinito. Chi nega la capacità infinita della mente, deve ammettere che la divisione delle idee arriva a un termine ultimo: né c'è modo di sottrarsi all'evidenza di questa conclusione.

L'immaginazione, quindi, deve poter raggiungere un *minimum,* e dare a sé un'idea, della quale non si possa concepire suddivisione, e che non possa esser diminuita senz'essere totalmente distrutta. Se uno mi parla di una millesima o decimillesima parte di un granello di sabbia, ho di questi numeri e delle loro differenti proporzioni un'idea distinta; ma le immagini che mi formo nella mente per rappresentarmi queste parti non sono affatto differenti l'una dall'altra, né inferiori a quell'immagine con la quale mi rappresento lo stesso granello di sabbia che, come si era supposto, deve smisuratamente sorpassarle. Ciò che si compone di parti è distinguibile in queste; e ciò che è distinguibile è separabile. Ora, si pensi quel che si vuole, ma l'idea di un granello di sabbia non è divisibile né separabile in venti, o meno ancora in mille, diecimila o un infinito numero di differenti idee.

Si dica lo stesso per le impressioni dei sensi, come per le idee dell'immaginazione: se fate una macchia d'inchiostro sulla carta e, tenendoci gli occhi fissi, vi ritirate a distanza finché non la perdete di vista, constaterete facilmente che l'immagine o impressione, nel momento prima di sparire, era perfettamente indivisibile. Né è per mancanza di raggi luminosi che le particelle dei corpi lontani non trasmettono nessuna impressione sensoriale ai nostri occhi,

[1] [Nel testo: *qualità.*]

ma perché sono state trasportate più in là di quella distanza in cui le loro impressioni, ridotte al *minimum*, non erano più suscettibili di ulteriore diminuzione. Un microscopio o telescopio, che renda visibili quelle particelle, non produce nuovi raggi di luce, ma soltanto allarga quelli che già se ne sprigionano, e, dando parti all'impressione che a occhio nudo appariva semplice e non composta, la fa progredire sino a un *minimum* prima impercettibile.

Si scopre di qui l'errore della comune opinione che fa la capacità della mente limitata da un lato e dall'altro, per cui l'immaginazione non potrebbe formarsi un'idea adeguata di ciò che oltrepassa un certo grado, sia in grandezza e sia in piccolezza. Che cosa può esserci di più minuto che certe idee formate dalla fantasia e certe immagini presenti ai sensi? Ci sono idee e immagini perfettamente semplici e indivisibili. Il solo difetto dei nostri sensi è di darci un'immagine sproporzionata delle cose, e di rappresentarci come piccolissimo e non composto ciò che in realtà è grande e composto di un enorme numero di parti. Ma di questo errore neppure ci accorgiamo. Invece, riguardando le impressioni di quei piccoli oggetti che si presentano ai sensi come uguali o quasi agli oggetti stessi, e trovando col ragionamento che ci sono altri oggetti immensamente più piccoli, ci affrettiamo a concludere che questi sono inferiori a ogni idea dell'immaginazione e ad ogni impressione dei nostri sensi. Eppure non c'è dubbio che noi possiamo formarci idee non superiori in grandezza al più piccolo atomo degli spiriti animali di un insetto mille volte più piccolo di una tarma; e piuttosto dovremmo concludere che la difficoltà sta nell'allargare le nostre rappresentazioni sino a farci una giusta nozione di una tarma, anzi di un insetto mille volte più piccolo. Poiché, per farci una giusta nozione di questi animali, dobbiamo avere un'idea distinta che ne rappresenti tutte le parti: ora, tale idea, stando alla dottrina dell'infinita divisibilità, sarebbe del tutto impossibile, e stando alla teoria delle parti indivisibili o atomi, sarebbe estremamente difficile a causa del numero enorme e della molteplicità di queste parti.

SEZIONE SECONDA

L'INFINITA DIVISIBILITÀ DELLO SPAZIO E DEL TEMPO

Tutte le volte che le idee sono rappresentazioni adeguate degli oggetti, anche le loro relazioni, contraddizioni e concordanze sono in ogni caso applicabili agli oggetti stessi: questo è, in generale, il fondamento di tutta la conoscenza umana. Ora, poiché le nostre idee sono rappresentazioni adeguate delle parti anche più piccole dell'estensione, e poiché queste, per quanto grande sia il numero delle divisioni e suddivisioni a cui si può pensar di arrivare, non possono mai diventare inferiori alle idee che possiamo formarcene, vien di conseguenza che tutto ciò che si *mostrerà* dal confronto fra queste idee impossibile e contraddittorio dev'essere *realmente* impossibile e contraddittorio, senz'altra scusa o via di uscita.

Tutto ciò che è capace di esser diviso all'infinito contiene un numero infinito di parti: altrimenti, la divisione sarebbe, di colpo, arrestata alle parti indivisibili, e noi ci troveremmo immediatamente innanzi a esse. Se, quindi, una estensione finita fosse divisibile all'infinito, nessuna contraddizione ci potrebbe essere nel supporre che un'estensione finita contenesse un infinito numero di parti; e, viceversa, se ci fosse contraddizione nel supporre che un'estensione finita contenesse un numero infinito di parti, nessuna estensione finita potrebbe essere divisibile all'infinito. Ma che quest'ultima supposizione sia assurda me ne convinco facilmente considerando le idee che posseggo chiaramente. Prendo, innanzi tutto, l'idea più piccola che posso formarmi di una parte dell'estensione, e una volta certo che non esiste niente che sia più piccolo di quest'idea concludo che, qualunque cosa scopro per mezzo suo, dev'essere una qualità reale dell'estensione. Ripeto, allora, quest'idea una, due, tre volte ecc., e trovo, dalla ripetizione di essa, che l'idea complessa dell'estensione aumenta sempre, e diventa doppia,

tripla, quadrupla ecc., finché raggiunge una mole considerevole, grande più o meno a seconda del numero di volte che ripeto la stessa idea. Quando nell'addizione delle parti mi fermo, l'idea dell'estensione cessa di aumentare, e se fossi in grado di continuare ad addizionare *in infinitum*, vedo chiaramente che anche l'idea dell'estensione dovrebbe diventar infinita. Da tutto ciò concludo che l'idea di un numero infinito di parti è proprio la medesima di quella di una estensione infinita, e che nessuna estensione finita è capace di contenere un numero infinito di parti; e per conseguenza nessuna estensione finita è infinitamente divisibile [2].

A quest'argomento ne posso aggiungere un altro, che mi sembra vigoroso e molto bello, di un noto autore [3]. L'esistenza, in se stessa, appartiene evidentemente alla sola unità, e non è applicabile al numero se non in considerazione delle unità che lo compongono. Si dice, ad esempio, che venti uomini esistono, soltanto perché uno due tre quattro ecc. sono esistenti: se negate l'esistenza di questi, anche quella di quei venti, naturalmente, cade. È, quindi, assurdo supporre che un numero esista e negare intanto l'esistenza delle unità; ma, poiché l'estensione, secondo l'opinione generale dei metafisici, è sempre un numero e non si risolve mai in unità o in quantità indivisibili, ne seguirebbe ch'essa non può neanche esistere. Ed è inutile rispondere che ogni quantità determinata di estensione è un'unità, ma di tale specie da ammettere un numero infinito di frazioni, inesauribile nelle sue suddivisioni. Con questa regola, anche i venti

[2] Mi è stato obiettato che l'infinita divisibilità suppone soltanto un numero infinito di parti *proporzionali*, non di parti *aliquote*, e che un numero infinito di parti proporzionali non forma un'estensione infinita. Ma questa distinzione è del tutto frivola. Si chiamino queste parti *aliquote* o *proporzionali*, in ogni modo non possono esser inferiori alle più minute parti da noi concepite, e quindi non possono, sommandole, dare un'estensione minore.

[3] Il signor Malezieu [*Éléments de géométrie de M. le Duc de Bourgogne*].

uomini *posson esser considerati come un'unità,* e così tutto il globo terrestre, anzi l'universo intero! Il termine unità, in questo caso, è una denominazione puramente fittizia che la mente può applicare a ogni quantità di oggetti ch'essa mette insieme; ma una tale unità non può esistere da sola più di quello che possa esistere un numero: infatti, essa non è altro che un numero. L'unità che può esistere da sola e che è necessaria all'esistenza di tutti i numeri è di ben altra specie, perfettamente indivisibile e incapace d'essere risolta in unità minori.

Tutti questi ragionamenti si possono riferire anche al tempo, con un'argomentazione in più che sarà bene ricordare. Il tempo, infatti, ha una sua peculiare proprietà, che ne costituisce in certo modo l'essenza: quella, che le sue parti si susseguono l'una all'altra, e, benché contigue, nessuna di esse può mai coesistere con l'altra. Poiché, per la stessa ragione per cui l'anno 1737 non può coincidere col presente anno 1738, ciascun momento dev'essere distinto da un altro anteriore o posteriore. Quindi il tempo, in quanto esiste, dev'essere indubbiamente composto di momenti indivisibili. Poiché, se nel dividerlo non arrivassimo mai a una fine, e se ciascun momento, seguendo a un altro, non fosse perfettamente unico e indivisibile, avremmo un numero infinito di momenti o parti del tempo coesistenti: la qual cosa, spero che tutti ne converranno, sarebbe una bella contraddizione.

Ora, l'infinita divisibilità dello spazio implica, come appare evidente dalla natura del movimento, quella del tempo: se, quindi, la seconda è impossibile, impossibile sarà anche la prima.

I più ostinati difensori della dottrina della divisibilità infinita son sicuro che saranno pronti a riconoscere che questi argomenti presentano difficoltà alle quali è impossibile dar una risposta del tutto chiara e soddisfacente. Ma noi facciamo qui notare che non c'è niente di più assurdo di quest'abitudine di chiamare *difficoltà* ciò che, invece, vuol essere una *dimostrazione,* per eluderne in questo modo la forza e l'evidenza. In una dimostrazione non avviene come

nella probabilità, in cui posson esserci difficoltà, e un argomento può bilanciare un altro e diminuirne l'autorità. Invece, quando una dimostrazione è giusta, non ammette difficoltà in contrario; e se non è giusta, è un puro sofisma, e non può costituire, quindi, nessuna difficoltà. Una dimostrazione, insomma, o è irresistibile, o non ha nessuna forza. Quindi, in una questione come questa, parlare di obiezioni, di repliche, di pro e contro, è dichiarare o che la ragione umana non è altro che un giuoco di parole, oppure che chi parla così non è all'altezza di tali argomenti. Le dimostrazioni posson esser difficili a capirsi, a causa dell'astrattezza dell'argomento; ma, una volta capite, le difficoltà non posson esser tali da indebolirne l'autorità.

È vero che i matematici dicono che ci sono ragioni ugualmente forti dall'altro lato della questione, e che la teoria dei punti indivisibili dà luogo anch'essa a obiezioni irrefutabili. Ma, prima di cominciare l'esame minuto di queste ragioni e obiezioni, considererò queste in blocco, e con un ragionamento breve e decisivo cercherò di provare subito che non possono assolutamente avere un serio fondamento.

In metafisica è una massima comune questa: che *tutto ciò che la mente concepisce chiaramente, include l'idea di una possibile esistenza*; ossia, in altre parole, *niente di ciò che noi possiamo immaginare è assolutamente impossibile.* Noi possiamo, quindi, farci l'idea di una montagna d'oro, e concludere che una tale montagna può realmente esistere. Invece, non possiamo formarci nessuna idea di una montagna senza una vallata, e quindi la consideriamo come impossibile.

Ora, che noi abbiamo un'idea dell'estensione è cosa certa: altrimenti, come potremmo parlarne e ragionarne?[4] Ed è ugualmente certo che quest'idea, com'è concepita dall'immaginazione, benché sia divisibile in parti o idee inferiori, non è infinitamente divisibile né consiste di un numero infinito di parti: poiché questo supera la nostra capacità limitata di comprensione. Qui, dunque, c'è un'idea di esten-

[4] [Cfr. LOCKE, *Saggio*, lib. II, cap. XIII, sezz. 22-24. (*N.d.C.*)]

sione, la quale consiste di parti o idee inferiori, che sono perfettamente indivisibili; per conseguenza, non implicando questa idea nessuna contraddizione, è possibile che l'estensione esista realmente conforme a essa: gli argomenti, dunque, portati contro la possibilità dei punti matematici, sono puramente sofisticherie scolastiche, indegne della nostra attenzione.

Spingendo un po' più in là queste considerazioni, possiamo concludere che tutte le pretese dimostrazioni dell'infinita divisibilità dell'estensione sono ugualmente sofistiche: poiché se queste dimostrazioni, per essere giuste, hanno da provare l'impossibilità dei punti matematici, basta questa pretesa per dimostrarne l'assurdità.

SEZIONE TERZA

ALTRE QUALITÀ DELLE IDEE DI SPAZIO E DI TEMPO

Nessuna scoperta poteva venire più a proposito, per troncare tutte le controversie intorno alle idee, di quella su esposta: che, cioè, le impressioni hanno sempre la precedenza su esse, e che ogni idea, della quale l'immaginazione sia in possesso, si manifesta prima in un'impressione corrispondente. Queste percezioni sono tutte così chiare ed evidenti da non dar luogo a possibilità di controversie, mentre molte delle nostre idee sono così oscure ch'è quasi impossibile, anche per la mente che le forma, spiegarne esattamente la natura e la composizione. Applichiamo, ora, questo principio per illustrare ulteriormente la natura delle idee di spazio e di tempo.

Quando apro gli occhi e rivolgo lo sguardo agli oggetti circostanti, percepisco molti corpi visibili; quando li chiudo di nuovo e considero la distanza che passa fra questi corpi, acquisto l'idea dell'estensione. Ma, poiché ogni idea deriva da qualche impressione che le corrisponde esattamente, le

impressioni corrispondenti a quest'idea di estensione devono essere o sensazioni provenienti dalla vista, o impressioni interne prodotte da queste sensazioni.

Le impressioni interne sono nostre passioni, emozioni, desideri e avversioni: nessuno, credo, vorrà sostenere che siano questi i modelli da cui deriva l'idea di spazio. I sensi soltanto, quindi, possono produrre quell'impressione originaria. Ma quale impressione, in questo caso, ci possono produrre i sensi? Questa è la questione fondamentale, risolvendo la quale verrà definitivamente risolta l'altra sulla natura dell'idea di spazio.

La vista della tavola che mi sta innanzi, basta da sola a darmi l'idea dell'estensione. Quest'idea, dunque, viene dall'impressione e la rappresenta nel momento stesso in cui appare ai sensi. Ma la vista mi trasmette soltanto le impressioni di punti colorati disposti in un certo modo. Se l'occhio percepisce qualcosa di più, vorrei che qualcuno me l'indicasse. Se questo non è possibile, possiamo concludere con certezza che l'idea dell'estensione non è altro che la copia di questi punti colorati e del modo loro di apparire.

Supponiamo che nell'oggetto esteso, o nel complesso di punti colorati, da cui abbiamo ricevuto la prima idea di estensione, i punti siano purpurei: ne seguirà che ad ogni ripetizione di quell'idea non solamente metteremo i punti nel medesimo ordine tra loro, ma daremo loro, inoltre, quel preciso colore con cui soltanto li conosciamo. Ma se, in seguito, facciamo esperienza di altri colori, violetto verde rosso bianco nero, o degli altri risultanti da questi, e troviamo una rassomiglianza nella disposizione dei punti colorati di cui sono composti, ometteremo, per quanto è possibile, le peculiarità del colore, e ci faremo, così, un'idea astratta fondandoci puramente su quella disposizione di punti, o loro modo di apparire, in cui concordano. Anzi, anche quando la rassomiglianza è trasportata fuori dagli oggetti di quel senso, e l'impressione del tatto si trova ad essere uguale a quella della vista nella disposizione delle parti, nulla impedisce che, stante la loro rassomiglianza, l'idea astratta le rappresenti entrambe. Tutte le idee astratte,

in realtà, non sono che idee particolari considerate da un certo punto di vista; ma, unite a termini generali, divengono atte a rappresentarne un'estesa varietà, e a contenere oggetti che, pur essendo simili in alcuni particolari, in altri sono enormemente lontani l'uno dall'altro.

Così, l'idea del tempo, derivando dal succedersi di percezioni d'ogni specie, siano queste idee o impressioni, e impressioni di riflessione o di sensazione, ci fornirà l'esempio di un'idea astratta, la quale, mentre contiene una varietà più grande ancora dell'idea di spazio, tuttavia nell'immaginazione è rappresentata da una singola particolare idea di una determinata quantità e qualità.

Come l'idea di spazio la riceviamo dalla disposizione degli oggetti visibili e tangibili, così dal succedersi delle idee e impressioni ci formiamo l'idea di tempo, la quale, senza di esse, non fa mai la sua apparizione nella mente, né sarebbe da questa avvertita. Un uomo immerso in un sonno profondo, o fortemente occupato da un unico pensiero, è insensibile al tempo; secondo, invece, che le sue percezioni si susseguono con maggiore o minore rapidità, una stessa durata appare più lunga o più breve alla sua immaginazione. Un grande filosofo[5] ha notato che in ciò le percezioni hanno certi limiti, stabiliti dalla natura o costituzione originale della nostra mente, oltre i quali nessuna influenza degli oggetti esterni sui sensi può ritardare o affrettare i nostri pensieri. Se fate roteare rapidamente un carbone ardente, si presenterà al senso l'immagine d'un cerchio di fuoco, senza nessun intervallo di tempo nei suoi giri, e ciò perché alle nostre percezioni non è consentito susseguirsi con la stessa rapidità con cui il movimento può esser comunicato agli oggetti esterni. Dove non sono percezioni successive, quand'anche ci sia una successione reale negli oggetti, non può esserci nozione del tempo. Da questi fenomeni, e da molti altri, possiamo concludere che il tempo non può presentarsi alla mente né da solo, né accompagnato

[5] Locke [*Saggio*, lib. II, cap. XIV, sez. 9].

da un oggetto immobile e costante, ma si rivela sempre con una *percepibile* successione di oggetti mutevoli.

Si aggiunga, a conferma, l'argomento seguente, che mi sembra del tutto decisivo e convincente. Il tempo, o durata, risulta evidentemente di parti differenti: altrimenti, non si potrebbe concepire una durata più lunga o più corta. Ed è anche evidente che queste parti non sono coesistenti: poiché la proprietà della coesistenza delle parti appartiene all'estensione, ed è ciò che la distingue dalla durata. Ma, poiché il tempo è composto di parti non coesistenti, un oggetto immutabile, producendo soltanto impressioni coesistenti, non ne produce nessuna che ci possa dare l'idea del tempo: per conseguenza, quest'idea ci deve derivare da una successione di oggetti mutevoli, ed il tempo, al suo primo presentarsi, non può mai essere disgiunto da tale successione.

Avendo, dunque, assodato che il tempo, nel suo primo presentarsi alla mente, è sempre unito a una successione di oggetti mutevoli, poiché diversamente non ce ne accorgeremmo neanche, passiamo ad esaminare se esso può essere *concepito* senza che percepiamo una successione di oggetti, e se da solo può formare un'idea distinta nell'immaginazione.

Per sapere se oggetti uniti nell'impressione siano separabili nell'idea, non abbiamo che da chiederci se sian differenti l'uno dall'altro; ché, in questo caso, è evidente che posson esser concepiti a parte. Ogni cosa differente, infatti, secondo le massime esposte dianzi, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile può essere separato. Se, al contrario, non sono differenti, non sono distinguibili, e quindi neppure separabili. Ma quest'ultimo è precisamente il caso del tempo paragonato con le nostre percezioni successive. L'idea del tempo non deriva da un'impressione particolare mescolata ad altre, e da queste nettamente distinguibile, ma nasce dalla maniera complessiva con la quale le impressioni si affacciano alla mente, senza essere nessuna di esse. Cinque note suonate nel flauto ci danno l'impressione e l'idea del tempo, ma il tempo non è una sesta impressione che si presenti all'udito o ad altro senso. Né vi è una sesta im-

pressione che la mente per riflessione trovi in se stessa. Questi cinque suoni, facendo in questo particolar modo la loro apparizione, non eccitano nessuna emozione, né producono nessuna specie di affezione che, riflettendoci su, possa far nascere nella mente una nuova idea. Poiché proprio questo sarebbe necessario per produrre una nuova idea di riflessione. Invece, la mente non può mai, pur rivolgendo in sé mille volte tutte le sue idee di sensazione, estrarre da esse una nuova idea originale: bisognerebbe che la natura avesse così costruite le sue facoltà, che sentisse una nuova e originale impressione sorgere da quella contemplazione. Ma qui la mente avverte soltanto la *maniera* in cui i differenti suoni si presentano: quella maniera potrà, poi, prenderla in considerazione indipendentemente da quei suoni particolari, e congiungerla anche con altri oggetti. Ma le idee di alcuni oggetti bisogna bene che le abbia: senza di queste, non arriverebbe mai a una rappresentazione del tempo, il quale, non presentandosi come un'impressione primitiva e distinta, non può esser altro che quella certa disposizione d'idee o di impressioni o di oggetti, per cui l'uno segue all'altro.

So che alcuni pretendono che l'idea della durata sia applicabile in senso proprio a oggetti del tutto immutabili; e questa, credo, è opinione generale dei filosofi e del volgo. Ma, per convincersi della falsità di quest'opinione, basta riflettere alla precedente conclusione, che, cioè, l'idea della durata deriva sempre da una successione di oggetti mutabili, e non può mai esser trasmessa alla mente da una cosa fissa e priva di mutamento. Ne segue necessariamente che l'idea della durata, non potendo derivare da un tale oggetto, non può mai, con proprietà ed esattezza, esser applicata a esso, né può dirsi che una cosa immutabile abbia una durata. Le idee rappresentano sempre gli oggetti o le impressioni da cui derivano, sì che non possono, se non per un artificio, rappresentare o esser applicate ad altro. Ma per quale artificio applichiamo l'idea del tempo anche a ciò ch'è immutabile, e supponiamo comunemente che la

durata sia una misura dell'inerzia così come del movimento, è quel che esamineremo in seguito [6].

Un altro argomento non meno decisivo in sostegno della nostra dottrina si fonda su questo semplice principio: che *le idee di spazio e di tempo sono composte di parti indivisibili.* Quest'argomento merita, credo, di esser esaminato.

Poiché ogni idea distinguibile è anche separabile, prendiamo una di quelle idee semplici e indivisibili, da cui l'idea complessa di *estensione* è formata, e, separandola dalle altre, esaminiamola a parte per farci un giudizio sulla sua natura e qualità.

È, anzitutto, evidente che non è l'idea di estensione, perché l'idea di estensione ha parti, e questa, invece, secondo l'ipotesi, è perfettamente semplice e indivisibile. È, dunque, niente? Ciò è assolutamente impossibile: poiché, se l'idea complessa di estensione, che è reale, è composta di tali idee, qualora queste fossero tante non-entità, ci sarebbe un'esistenza reale composta di non-entità: il che è assurdo. Qui si domanda: *Che cos'è, allora, l'idea d'un punto semplice e indivisibile?* Nessuna meraviglia se la mia risposta sembrerà un po' nuova, poiché raramente si è pensato di far una simile domanda: di solito, si discute sulla natura dei punti matematici, non sulla natura delle idee che abbiamo di essi.

L'idea di spazio è trasmessa alla mente da due sensi, la vista e il tatto: una cosa non appare mai estesa, che non sia visibile e tangibile. Questa impressione complessa, che rappresenta l'estensione, risulta di più impressioni minori, indivisibili per l'occhio e il tatto, che possono essere chiamate impressioni di atomi o corpuscoli dotati di colore e solidità. Ma ciò non è tutto. Non soltanto si richiede che questi atomi, per rivelarsi ai nostri sensi, siano colorati e tangibili, ma è anche necessario che conserviamo l'idea del loro colore o tangibilità, affinché l'immaginazione se li possa rappresentare: soltanto l'idea del colore o della tangibilità può, infatti, renderli concepibili alla mente, e se si prescinde

[6] Sez. 5.

dalle idee di queste qualità sensibili, essi non esistono neppure più innanzi al pensiero o alla nostra immaginazione.

Ora, quali sono le parti, tale è il tutto. Se non si considera il punto come colorato o tangibile, esso non può darci nessun'idea; e quindi neanche l'idea di estensione, composta delle idee di questi punti, esisterebbe. Ma se l'idea dell'estensione può avere un'esistenza, cosa di cui in realtà siamo consapevoli, anche le sue parti debbono esistere e venire quindi considerate in quanto colorate o tangibili. Noi non abbiamo, dunque, nessuna idea di spazio o d'estensione altrimenti che rappresentandocela come oggetto della vista o del tatto.

Lo stesso ragionamento vale per dimostrare che i momenti indivisibili del tempo debbono esser riempiti di oggetti o esistenze reali, la cui successione formi la durata, e renda quest'idea concepibile alla mente.

SEZIONE QUARTA

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

La nostra teoria riguardo allo spazio e al tempo si compone di due parti intimamente collegate. La prima si fonda su questa catena di ragionamento. La capacità della mente non è infinita; per conseguenza, l'idea di estensione o di durata non si compongono di un numero infinito di parti o idee inferiori, ma di un numero finito, e queste sono semplici e indivisibili; è possibile, quindi, che lo spazio e il tempo esistano conformemente a tale idea; ma, oltre che possibile, questo è certamente reale, poiché la loro infinita divisibilità è del tutto impossibile e contraddittoria.

L'altra parte è una conseguenza di questa. Le parti, nelle quali si risolvono le idee di spazio e di tempo, sono, alla fine, indivisibili, e queste, che di per sé non sono nulla, non possono essere concepite se non come piene di qualcosa di reale ed esistente. Le idee di spazio e di tempo non hanno,

quindi, un'esistenza separata o distinta, ma sono semplicemente le idee della maniera o dell'ordine con cui esistono gli oggetti. In altri termini, è impossibile concepire un vuoto e una estensione senza materia, né un tempo senza successione o mutamento in qualcosa che esista realmente. L'intima connessione fra queste due parti è la ragione per cui esamineremo insieme le obiezioni sollevate contro di esse, incominciando da quelle contro la divisibilità finita dell'estensione.

1. La prima obiezione, infatti, anziché distruggere l'una o l'altra parte del nostro ragionamento, giova a provarne l'intima connessione. Nelle scuole si è affermato spesso che l'estensione dev'esser divisibile *in infinitum* perché la teoria dei punti matematici è assurda, ed è assurda perché il punto matematico è una non-entità, e quindi, per quanto si congiunga con altri, non può mai costituire un'esistenza reale. L'argomentazione sarebbe interamente decisiva se non ci fosse una via di mezzo tra l'infinita divisibilità della materia e la non-entità dei punti matematici. Ma quella via di mezzo evidentemente c'è: basta dotare di colore o solidità quei punti; l'assurdo delle due teorie estreme è una dimostrazione della verità e realtà di questa mediana. La teoria dei punti *fisici*, che è un'altra soluzione, è troppo assurda perché meriti la pena di essere confutata. Un'estensione reale, come si suppone che sia un punto fisico, non può esistere senza parti differenti, e oggetti differenti sono sempre dall'immaginazione distinguibili e separabili.

2. La seconda obiezione muove dalla necessità della *penetrazione*, qualora l'estensione si componesse di punti matematici. Un atomo semplice e indivisibile, che tocchi un altro, deve di necessità penetrarlo, poiché è impossibile, ammessa la sua perfetta semplicità escludente ogni idea di parti, che possa toccarlo esteriormente, quindi in parte. Lo deve, quindi, toccare intimamente e in tutta la sua essenza: *secundum se, tota et totaliter*: come suona la definizione della penetrazione. Ma, poiché la penetrazione è impossibile, sono impossibili anche i punti matematici.

Rispondo sostituendo un'idea più giusta della penetra-

zione. Supponete due corpi non aventi internamente nessun vuoto: avvicinarli e riunirli in modo che il corpo risultante dalla loro unione non sia più esteso di uno di loro, ecco quel che si deve intendere per penetrazione. Ma è chiaro che questa penetrazione non è altro che l'annientamento di uno dei due corpi e la conservazione dell'altro, senza che si riesca a distinguere quale propriamente è stato conservato e quale annientato. Prima, avevamo l'idea di due corpi; dopo, di uno soltanto. La mente non può conservare la nozione di differenza tra due corpi della stessa natura, esistenti nello stesso posto e nel medesimo tempo.

Ora, intesa la penetrazione in questo senso, dell'annientamento di un corpo per l'avvicinarsi di un altro, vi domando se vedete la necessità che un punto colorato o tangibile venga annientato per l'avvicinarsi di un altro punto colorato o tangibile. Non percepisce, invece, ognuno chiaramente come dall'unione di questi due punti risulta un oggetto composto e divisibile, che può esser distinto in due parti, di cui ognuna conserva la propria esistenza distinta e separata, nonostante la sua contiguità con l'altra? Per aiutare l'immaginazione, e prevenire ogni fusione o confusione, il mezzo migliore è di concepire questi due punti come diversamente colorati. Un punto blu e uno rosso possono certamente esser contigui senza perciò penetrarsi o annientarsi tra loro. Se non lo potessero, che cosa mai avverrebbe di loro? Quale sarebbe annientato, il rosso o il blu? Ovvero, unendoli in uno solo, quale nuovo colore verrà fuori?

Ciò che più dà luogo a queste obiezioni e rende difficile una risposta soddisfacente, è la debolezza naturale e l'incostanza comune all'immaginazione e ai sensi quando sono impiegati in oggetti così minuti. Fate una macchia d'inchiostro sulla carta, e allontanatevi finché la macchia non si vede più; nel ritorno, via via che vi avvicinate, la macchia diventa, prima, visibile a brevi intervalli, poi appare visibile costantemente, e la sua colorazione si fa più viva senza aumentare di grossezza. Ma, quand'anche arriverà a mostrarsi realmente estesa, sarà sempre difficile per l'immaginazione scomporla nelle parti che la compongono, perché

fa fatica a concepire un oggetto minuto come un punto. E questa difficoltà rende faticosi anche i nostri ragionamenti su quest'argomento, e impedisce di rispondere in modo intelligibile e con espressioni appropriate a molte questioni che posson sorgere al riguardo.

3. Ci sono molte obiezioni ricavate dalla *matematica* contro l'indivisibilità delle parti dell'estensione, sebbene questa scienza sembri, a prima vista, piuttosto favorevole a tale dottrina. Se le è contraria nelle sue *dimostrazioni*, è del tutto favorevole nelle sue *definizioni*. Il mio compito è, quindi, ora, di difenderne le definizioni e confutarne le dimostrazioni.

La superficie viene *definita* come lunghezza e larghezza senza profondità; la linea, come lunghezza senza larghezza né profondità; il punto, come ciò che non ha né lunghezza, né larghezza, né profondità. Ora, evidentemente, tutto ciò non è intelligibile se non a un patto: che l'estensione sia composta di punti indivisibili o atomi. Se no, come potrebbe esistere qualcosa senza lunghezza larghezza o profondità?

Mi pare che due siano le risposte tentate, ma nessuna di esse, a mio modo di vedere, soddisfacente. La prima dice che gli oggetti della geometria, superfici, linee e punti, di cui essa indaga le proporzioni e posizioni, sono puramente idee della mente [7], e non soltanto non sono mai esistite, ma nemmeno possono mai esistere in natura. Non sono mai esistite, perché nessuno può sperare di tracciare una linea o fare una superficie conforme alla definizione; non possono mai esistere, perché si può provare, con dimostrazioni poggiate proprio su queste idee, che sono impossibili.

Si può immaginare un ragionamento più assurdo e contraddittorio di questo? Tutto ciò che può esser concepito con un'idea chiara e distinta implica necessariamente una possibilità di esistenza, sì che colui che pretende di provarne l'impossibilità fondandosi su quell'idea chiara, afferma in realtà che non ne abbiamo un'idea chiara appunto perché ne abbiamo un'idea chiara. Si tenterà sempre invano di

[7] [Cfr. LOCKE, *Saggio*, lib. IV, cap. VI, sez. 6. (*N.d.C.*)]

trovare contraddizione in ciò che è chiaramente concepito dalla mente: se implicasse contraddizione, sarebbe impossibile concepirlo.

Bisogna, dunque, decidersi o ad ammettere almeno la possibilità di punti indivisibili, o a negare ogni idea di essi. Su questo principio è fondata la seconda risposta all'argomentazione precedente. È stato affermato [8], infatti, che, pur non potendo noi concepire una lunghezza senza larghezza, tuttavia possiamo, mediante un'astrazione che non è separazione, considerare l'una senza l'altra, nello stesso modo che possiamo pensare alla lunghezza di una strada che da una città conduce a un'altra, e trascurarne la larghezza. In natura, cioè, e nella nostra mente la lunghezza è inseparabile dalla larghezza, ma ciò non esclude una considerazione parziale e una *distinzione razionale* nel senso sopra esposto [9].

Per confutare questo ragionamento, non insisterò su ciò che ho spiegato a sufficienza: che, se la nostra mente non potesse giungere a un *minimum* nelle sue idee, la sua capacità dovrebbe essere infinita per comprendere l'infinito numero di parti di cui sarebbe composta ogni idea di estensione. Qui mi limiterò a chiarire qualche nuova assurdità.

Una superficie termina un solido, una linea termina una superficie, un punto termina una linea; ma io dico che, se le *idee* di punto linea o superficie fossero divisibili, non potremmo mai concepire queste terminazioni. Poiché, supposte queste idee infinitamente divisibili, se l'immaginazione cerca di fissarsi sull'ultima idea di una superficie, o di una linea, o di un punto, subito quest'idea le si spezza in parti, e quando crede di aver afferrata l'ultima di queste parti, essa le sfugge di mano a causa di una nuova divisione, e così *in infinitum*, senza possibilità di giungere a un'idea finale [10]. Il numero di questi frazionamenti non l'avvicina

[8] *L'art de penser* [parte I, cap. IV].

[9] [Cfr. LOCKE, *Saggio*, lib. II, cap. XIII, sez. 13. (*N.d.C.*)]

[10] [Cfr. ARISTOTELE, *Topici*, 141 b, 20; *Metafisica*, 1028 b, 15. (*N.d.C.*)]

all'ultima divisione più di quanto lo fosse la prima idea che s'era formata: ogni particella scansa la stretta con un nuovo frazionamento, come l'argento vivo quando si tenta di afferrarlo. Ora, siccome, di fatto, ci dev'essere qualcosa che limiti l'idea di ogni quantità finita, e non potendo l'idea terminante dividersi anch'essa in parti o idee inferiori — altrimenti, l'ultima sua parte sarebbe quella dove termina l'idea, e così di seguito — questo prova chiaramente che le idee di superficie, di linea e di punto, non consentono più nessuna divisione, quella di superficie in profondità, quella di linea in larghezza e profondità, quella di punto in ogni dimensione.

Gli scolastici erano così convinti della forza di quest'argomento, che alcuni sostenevano che la natura avesse mescolato alle particelle della materia divisibili *in infinitum* un certo numero di punti matematici per dare una terminazione ai corpi; e altri cercavano di eludere la forza di questo ragionamento con una serie di cavilli e distinzioni inintelligibili. Entrambi gli avversari disperavano ugualmente della vittoria: chi si nasconde, riconosce la superiorità del nemico, tanto quanto chi apertamente consegna le armi.

Si è visto, così, che le definizioni dei matematici distruggono le loro pretese dimostrazioni: se abbiamo l'idea di punti, di linee, di superfici indivisibili, conforme alla definizione, la loro esistenza è certamente possibile; se quell'idea non l'abbiamo, neanche potremo concepire il limite di qualsiasi figura, e, se non lo concepiamo, neppure può esserci una dimostrazione geometrica.

Vado anzi più in là e sostengo che nessuna di queste dimostrazioni è in grado di stabilire un principio come quello dell'infinita divisibilità; e ciò perché, di fronte a oggetti così minuti, esse non valgono propriamente come dimostrazioni, essendo fondate sopra idee non esatte e massime non del tutto vere. Quando la geometria sentenzia sopra le proporzioni di una quantità, non dobbiamo pretendere la massima *precisione* ed esattezza: nessuna delle sue dimostrazioni va tanto oltre. Essa prende le dimensioni e proporzioni giuste delle figure, ma all'ingrosso, e con qualche libertà. I suoi errori non sono mai troppo grandi, anzi

non ne commetterebbe affatto, se non aspirasse a tale perfezione assoluta.

Io domando, anzitutto, ai matematici, che cosa intendono per una linea o superficie UGUALE, MAGGIORE O MINORE di un'altra; e attendo che qualcuno di essi mi risponda, a qualunque setta appartenga, sia che sostenga l'estensione esser composta di punti indivisibili, o di quantità divisibili *in infinitum*: in entrambi i casi si troverà in imbarazzo.

Pochissimi, forse nessuno di essi sostiene l'ipotesi dei punti indivisibili; e tuttavia avrebbero, per questa via, la risposta più pronta e giusta alla domanda. Basterebbe dire che le linee o superfici sono uguali quando il numero dei punti è uguale in ciascuna, e che, variando la proporzione dei numeri, anche quella delle linee o superfici varia. Ma, sebbene questa risposta sia *giusta* quanto ovvia, pure posso affermare che questo criterio di uguaglianza è completamente *inutile*, perché non accade mai che ci serviamo di un tale confronto per determinare se gli oggetti siano uguali o disuguali tra loro. I punti entrati a far parte di una linea o superficie, se percepiti dalla vista o dal tatto, sono così minuti e confusi l'uno con l'altro, che è impossibile alla mente calcolarne esattamente il numero, sì che un tale computo non può fornirci mai un criterio per giudicare delle proporzioni. Nessuno sarà mai in grado di determinare, con un'enumerazione esatta, che un pollice ha meno punti di un piede, o un piede meno di una canna, o d'una misura superiore: onde raramente o mai consideriamo tale enumerazione come un criterio di uguaglianza o ineguaglianza.

Coloro, poi, che immaginano che l'estensione sia divisibile *in infinitum*, non possono servirsi di una simile risposta, e stabilire l'uguaglianza di una linea o d'una superficie dalla enumerazione delle parti componenti. Secondo la loro ipotesi, infatti, la figura più piccola, come la più grande, contiene un numero infinito di parti; e poiché i numeri infiniti, propriamente parlando, non possono esser né uguali né ineguali tra loro, ne viene che l'uguaglianza o ineguaglianza di alcune porzioni dello spazio non può mai dipen-

dere da una proporzione nel numero delle loro parti. Si può obiettare, è vero, che l'ineguaglianza di una canna e di una iarda consiste nel differente numero di piedi di cui son composte, e quella d'un piede e d'una iarda nel numero dei pollici. Ma si noti che la quantità denominata pollice nell'uno è qui supposta uguale a quella denominata pollice nell'altro; e poiché è impossibile che, per trovare quest'uguaglianza, la mente proceda *in infinitum* con richiami a quantità inferiori, è evidente che dobbiamo alla fine ricorrere a un criterio di uguaglianza differente dall'enumerazione delle parti.

Alcuni [11] pretendono che l'uguaglianza sia meglio definita dalla *coincidenza* [12], ossia che due figure sono uguali quando, mettendole una sull'altra, tutte le loro parti si corrispondono e si toccano. Per giudicare questa definizione, si badi che l'uguaglianza, essendo una relazione, non è, a rigor di termini, una proprietà delle figure in se stesse, ma sorge dal confronto che la mente fa tra loro. Se consistesse, quindi, in quell'immaginata applicazione e mutuo contatto delle parti, dovremmo avere almeno una nozione distinta di queste parti e concepirne il contatto. Ora, è evidente che, a tale scopo, dovremmo seguire queste parti sino alla maggiore minutezza possibile, perché il contatto delle parti grosse non renderebbe uguali le figure. Ma le parti più minute che possiamo concepire sono i punti matematici; per conseguenza, quel criterio di uguaglianza è lo stesso dell'altro derivato dall'uguaglianza del numero dei punti, che abbiamo già detto essere giusto ma inutile. Dobbiamo, quindi, cercare altrove una soluzione alla presente difficoltà.

[Molti filosofi si rifiutano di stabilire un criterio di *uguaglianza*, e affermano che, per dare una giusta idea di questa proporzione, basta presentare due oggetti uguali. Ogni definizione, dicono, è inutile se manca la percezione degli oggetti, e quando questa c'è, non sentiamo più bisogno della definizione. Io sono perfettamente d'accordo con costoro, e

[11] Vedi le lezioni di matematica del dott. Barrow.
[12] [*congruity.*]

affermo che nozione utile dell'uguaglianza o ineguaglianza è soltanto quella che ci viene dal confronto degli oggetti particolari presi nel loro insieme.] [13] È evidente che l'occhio, o piuttosto la mente, è spesso capace di determinare di colpo le proporzioni dei corpi e dire se sono uguali, maggiori o minori, senza esaminare né confrontare il numero delle loro parti minutamente. Giudizi di questo genere sono non soltanto molto comuni, ma in molti casi certi e infallibili. Se uno ci presenta la misura d'una iarda e quella di un piede, nessuno di noi chiede se la prima sia più lunga della seconda, così come nessuno dubita dei princìpi più chiari ed evidenti per se stessi.

Ci sono, dunque, tre proporzioni che ognuno distingue nel presentarsi degli oggetti in generale, e chiama col nome di *maggiore, minore, uguale.* Ma, benché i giudizi riguardanti queste proporzioni siano talora infallibili, non lo sono sempre; né le nostre affermazioni sono esenti da dubbi ed errori in questo come negli altri casi. Spesso correggiamo la nostra prima opinione tornandoci su e riflettendo: diciamo uguali oggetti che prima stimavamo disuguali, o minore uno che prima ci appariva maggiore. Né questa è la sola correzione che i giudizi dei nostri sensi subiscono: spesso ci avvediamo dell'errore grazie a una sovrapposizione degli oggetti, e, qualora questa sia irrealizzabile, adoperiamo una misura comune e invariabile, che, applicata successivamente a ciascuno di essi, ci fa conoscere le loro varie proporzioni. E anche questa correzione è suscettibile a sua volta di nuove correzioni e di gradi diversi di esattezza secondo la natura dello strumento col quale misuriamo, e la diligenza impiegata nel confronto.

Abituati a questi giudizi e alle loro correzioni, e vedendo che la stessa proporzione, la quale fa sì che due figure producano nell'occhio quell'apparenza che chiamiamo *uguaglianza,* le fa anche corrispondere l'una all'altra e alle mi-

[13] [Questo passo fu aggiunto nell'Appendice. D'ora innanzi indicheremo con le parentesi quadre i passi che dall'Appendice abbiamo trasportati nel testo.]

sure comuni con cui sono confrontate, ci formiamo dell'uguaglianza una nozione mista, derivante dai confronti fatti naturalmente e insieme da quelli eseguiti con metodo più esatto. Ma ancora non siamo soddisfatti; poiché, mentre la sana ragione ci convince che ci sono corpi *enormemente* più piccoli di quelli che appaiono ai sensi, una falsa ragione ci vorrebbe persuadere che ce ne sono di *infinitamente* più piccoli. Noi ci accorgiamo, allora, di non possedere uno strumento o un'arte di misurare tale che ci assicuri di non incorrere in qualche errore o incertezza. Convinti che l'addizione o la sottrazione d'una minuta particella sfuggirà sempre al senso e alla misura, e poiché pensiamo che due figure, se prima erano uguali, non possono esserlo più dopo quella sottrazione o addizione, supponiamo che ci sia un immaginario criterio di uguaglianza, capace di correggere esattamente l'impressione e la misura, e di cogliere la proporzione di quelle figure interamente. Tale criterio è puramente immaginario: l'idea vera e propria di uguaglianza è quella data da una particolare apparenza, corretta con la sovrapposizione o con una misura comune; sì che la nozione di una correzione che sorpassa gli strumenti e l'arte di cui disponiamo, è una finzione tanto inutile quanto incomprensibile. Ma, sebbene questo criterio sia soltanto immaginario, tale finzione è del tutto naturale, né c'è nulla di più usuale per la mente, che proseguire per questa via in ogni sua operazione, anche quando la ragione che gliela fece intraprendere sia venuta meno. Questo si vede molto chiaramente rispetto al tempo: per quanto sia evidente che noi non abbiamo un metodo esatto per determinare la proporzione delle sue parti, meno ancora che per l'estensione, pure, le varie correzioni alle nostre misure e i loro gradi di maggiore o minore esattezza, ci hanno dato una nozione oscura e implicita di una uguaglianza intera e perfetta. E così in molti altri casi. Un musicista, notando che il suo udito diventa ogni giorno più raffinato, e correggendosi con la riflessione e l'attenzione, prosegue nello stesso atteggiamento mentale anche quando gliene manca la ragione, e pensa alla nozione di una terzina o di un'ottava perfetta

senza poter dire donde ha ricavato quel modello. Un pittore si fa la stessa finzione per i colori, e uno studioso di meccanica per il movimento: l'uno immagina che la luce e l'ombra, l'altro che la velocità e la lentezza siano capaci di un confronto e di un'uguaglianza superiori per esattezza al giudizio dei sensi.

Lo stesso ragionamento possiamo applicare alle linee CURVE e RETTE: la distinzione salta agli occhi, e non ci sono idee più facili a formare. Eppure, per quanto facili, è impossibile dare di queste idee una definizione che stabilisca i limiti precisi tra loro. Quando tracciamo delle linee su una carta o sopra una superficie piana, v'è un certo ordine per cui le linee corrono da un punto all'altro producendo l'impressione complessiva di una curva o di una retta; ma quell'ordine ci è affatto ignoto, e noi non vediamo altro che l'insieme come si presenta. Anche secondo la teoria dei punti indivisibili noi possiamo formarci soltanto una lontana nozione di un qualche ignoto criterio relativo a questi oggetti. Con la teoria della divisibilità infinita non si arriva neanche sin qua, ma dobbiamo limitarci all'apparenza generale come regola per decidere se le linee sono curve o rette. Pure, sebbene non possiamo dare una definizione perfetta di queste linee, né addurre un metodo veramente esatto per distinguere le une dalle altre, niente c'impedisce di correggere la prima impressione con una considerazione più accurata e mediante confronti con qualche regolo, della cui rettilineità, per ripetute prove, siamo abbastanza sicuri. Avviene, così, in seguito a queste correzioni e continuando mentalmente nella stessa operazione anche quando non ce n'è più ragione, che noi ci formiamo l'idea arbitraria di un criterio perfetto per queste figure, che non possiamo spiegare e neanche comprendere.

I matematici, è vero, pretendono di dare un'esatta definizione di una linea retta, quando dicono che è *la più breve distanza fra due punti*. Ma, anzitutto, noto che questa è piuttosto una proprietà della linea retta, che una vera e propria definizione di essa. Poiché io domando: sentendo far menzione d'una linea retta, non pensate voi subito al suo

aspetto particolare, e soltanto per accidente a quella sua proprietà? Una linea retta può esser compresa da sola, e questa definizione, invece, è incomprensibile senza un confronto con altre linee che dobbiamo figurarci più estese. Nella vita quotidiana tutti son d'accordo che la via diritta è sempre la più breve; ma, se l'idea di una linea retta non fosse differente da quella della linea più breve fra due punti, sarebbe assurdo che uno dicesse che la via più breve è sempre la più breve.

In secondo luogo, ripeto che noi non abbiamo dell'uguaglianza e dell'ineguaglianza, del più breve e del più lungo, un'idea più precisa che di una linea retta o curva, e quindi l'una non può servirci come criterio perfetto per giudicare l'altra. Una idea esatta non potrebbe mai fondarsi su idee così vaghe e indeterminate.

E come per l'idea di linea retta, manca tale criterio esatto per quella di *superficie piana*, né abbiamo altro mezzo per distinguerla che il suo aspetto generale. I matematici s'industriano invano a presentare la superficie piana come prodotta dallo spostarsi di una retta. È ovvio obiettare che la nostra idea di superficie è tanto indipendente da questo metodo di formarla, quanto l'idea di ellissi lo è da quella di cono; che l'idea di retta non è più precisa di quella di superficie piana; che una retta può spostarsi irregolarmente e formare, così, una figura del tutto diversa da quella d'un piano, a meno che non la si supponga spostarsi lungo due rette che siano parallele e sullo stesso piano: descrizione, la quale spiega la cosa con se stessa, in un circolo vizioso.

Risulta, dunque, che le idee più essenziali della geometria, cioè quelle d'uguaglianza e ineguaglianza, di linea retta e di superficie piana, sono lungi dall'essere esatte e determinate nel nostro modo comune di concepirle. Non soltanto non siamo capaci di decidere, quando ci sia qualche dubbio, se certe particolari figure sono uguali, o no, se una linea è retta o la tale superficie piana; ma nemmeno possiamo formarci un'idea che sia fissa e invariabile di quella proporzione e di queste figure. Noi ci appelliamo sempre al debole o fallibile giudizio che ci facciamo all'apparire degli oggetti,

corretto col compasso o altra comune misura; e l'aggiungervi la supposizione di un'ulteriore correzione, è cosa inutile o senza fondamento. È impresa vana, infatti, ricorrere, come si fa oggi, all'ipotesi di una divinità che per la sua onnipotenza sia in grado di formare una figura geometrica perfetta e descrivere una linea retta senza curve o flessioni. Poiché la perfezione vera d'una cosa consiste nella conformità al suo modello, e il modello supremo di queste figure deriva soltanto dai sensi e dall'immaginazione, è assurdo parlare di una loro perfezione superiore a quella che queste facoltà possono giudicare.

Ora, poiché le nostre idee sono così vaghe e incerte, vorrei ben chiedere a un matematico quale sicurezza infallibile egli ha, non soltanto delle più intricate e oscure proposizioni della sua scienza, ma anche dei princìpi più comuni e ovvi. In che modo, per esempio, può provarmi che due rette non possono avere un segmento comune? Oppure, che non si può tracciare più d'una linea retta fra due punti? Se mi dicesse che queste opinioni sono manifestamente assurde e ripugnanti alle nostre chiare idee, risponderei ch'io nego che, quando due linee rette formano un angolo sensibile, è assurdo immaginare che abbiano un segmento in comune. Ma, supponendo che queste due linee si avvicinino di un pollice in venti leghe, non vedo nessuna assurdità nell'asserire che col contatto le due linee diventano una sola. Poiché, ditemi, vi prego, con quale regola o criterio giudicate, quando asserite che la linea, in cui suppongo che si incontrino, non può esser in linea retta con quelle due che formano un angolo così piccolo tra loro? Dovete certamente avere un'idea d'una linea retta, con la quale questa linea non concorda. Intendete dire allora che questa non ha punti nello stesso ordine costituente la norma peculiare ed essenziale a una linea retta? Se è così, debbo avvertirvi che, giudicando in questo modo, non solo dovete ammettere che l'estensione è composta di punti indivisibili (la qual cosa, forse, va più in là delle vostre intenzioni), ma né questo è il modello sul quale formiamo l'idea d'una linea retta, né, se fosse, i sensi e l'immaginazione hanno tale sicurezza da

determinare quando un tal ordine è violato e quando è conservato. Il modello originario d'una linea retta non è, in realtà, che un certo generale aspetto, sia pure corretto con tutti i mezzi possibili e immaginabili, e due rette possono finir col coincidere senza perciò cessar di corrispondere a questo modello.

[Da qualsiasi parte si rivolgano, i matematici non sfuggono al dilemma seguente. O giudicano dell'uguaglianza, e di qualunque altra proporzione, con un criterio preciso ed esatto, cioè con l'enumerazione delle parti minime e indivisibili; e allora, mentre ricorrono a un criterio che in pratica è inutile, vengono insieme a riconoscere quell'indivisibilità dell'estensione che vorrebbero respingere. Ovvero fanno uso, come si fa comunemente, di quel criterio inesatto che dipende dal confronto degli oggetti nel loro aspetto generale, corretto con misure e sovrapposizioni; e allora, i loro primi princìpi, per quanto certi e infallibili, sono troppo grossolani per garantire conclusioni così sottili come quelle ch'essi son soliti trarne. I princìpi primi sono fondati sull'immaginazione e i sensi: perciò nessuna conclusione potrà oltrepassare, e tanto meno contraddire queste facoltà.]

Si apre, così, uno spiraglio da cui si vede come nessuna dimostrazione geometrica della divisibilità infinita della estensione può avere quella forza che noi siamo inclini ad attribuire ad ogni argomentazione che accampi simili pretese grandiose. E vediamo nello stesso tempo la ragione per cui la geometria manca di evidenza proprio in questo punto, mentre tutti gli altri suoi ragionamenti c'impongono pieno assenso e approvazione: tanto che, il persuaderci che dobbiamo realmente fare quest'eccezione e il considerare gli argomenti matematici dell'infinita divisibilità come interamente sofistici non sembra tanto necessario quanto piuttosto il renderci conto di quest'eccezione. Nessun'idea di quantità è, evidentemente, divisibile all'infinito, e quindi non si può immaginare un'assurdità più lampante che quella di voler provare che la quantità, in se stessa, ammette una simile divisione, e volerlo provare con idee che sono, su questo punto, direttamente opposte. E poiché questa assurdità è chiara e

lampante, non ci sono argomenti fondati su di essa, che non s'accompagnino con nuove assurdità e non implichino evidenti contraddizioni.

Potrei dare, come esempio, quegli argomenti, a favore della divisibilità all'infinito, ricavati dal *punto di contatto.* Solo che nessun matematico vuol esser giudicato dai diagrammi che traccia sulla carta, essendo questi, com'egli dirà, segni approssimativi, utili soltanto per dare più facilmente certe idee che formano la base vera del ragionamento. Accetto e son contento che la controversia si fondi unicamente su queste idee. Lo prego, dunque, di formarsi, più accuratamente che può, le idee d'una linea retta e d'un cerchio, e dirmi se, rappresentandoseli in contatto, li può concepire come toccantisi in un punto matematico, o se non deve immaginarli come coincidenti per qualche tratto. Scelga l'una o l'altra via, urterà contro le stesse difficoltà. Se afferma che, tracciando queste figure nella sua immaginazione, può concepire che si tocchino soltanto in un punto, ammette la possibilità di quest'idea, e quindi della cosa. Se egli dice che non può fare a meno di pensarle coincidenti nel tratto in cui s'incontrano, confessa la fallacia delle dimostrazioni geometriche, quando vanno al di là di un certo grado di piccolezza. Eppure, egli ha pronta la sua brava dimostrazione contro la possibilità che due linee quali una retta e un cerchio coincidano; ossia, in altri termini, egli è pronto a provare che c'è un'idea, quella della coincidenza, che è *incompatibile* con altre due, quelle di un cerchio e di una retta, e nello stesso tempo le riconosce *inseparabili.*

SEZIONE QUINTA

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO

Se la seconda parte del mio sistema è vera, cioè, che *l'idea dello spazio o dell'estensione non è altro che l'idea di punti visibili o tangibili distribuiti con un certo ordine,*

ne viene che non possiamo avere nessun'idea del vuoto, ossia di uno spazio in cui non sia niente di visibile o tangibile. Ciò dà luogo a tre obiezioni, che esamineremo insieme, perché la risposta che darò a una è una conseguenza di quella delle altre.

In primo luogo, si potrebbe dire che gli uomini per molti secoli hanno discusso sul vuoto e sul pieno, senza esser capaci di portar la discussione a un termine decisivo; e che anche ai nostri giorni i filosofi si credono liberi di propendere verso quella parte dove la fantasia li guida. Sia quel che si voglia il fondamento della controversia quanto alle cose in se stesse, si può sostenere che, tuttavia, quanto alla idea essa sia già decisiva: gli uomini, infatti, non potrebbero neppure ragionare così a lungo sul vuoto, sia per confutarlo, sia per difenderlo, se non avessero la nozione di ciò che confutano o difendono.

In secondo luogo, se quest'argomento fosse contestato, la realtà o almeno la possibilità dell'*idea* del vuoto sembra provata dal ragionamento seguente. Ogni idea è possibile, se è conseguenza necessaria e infallibile di idee possibili. Ora, benché riconosciamo che il mondo è presentemente pieno, possiamo facilmente immaginare che venga privato del movimento, e quest'idea sarà certamente ammessa come possibile. E sarà ammesso come possibile anche immaginare l'annientamento di una parte della materia, per opera dell'onnipotenza divina, mentre le altre parti rimangono ferme. Se ogni idea distinguibile è separabile con l'immaginazione, e ogni idea separabile può esser concepita come esistente separatamente, è evidente che l'esistenza d'una particella della materia non implica l'esistenza di un'altra, più di quello che un quadrato in un corpo implichi un quadrato in ogni corpo. Concesso ciò, si domanda: che cosa risulta dall'insieme di queste due idee possibili, d'*immobilità* e di *annientamento*; e che cosa dobbiamo pensare che avvenga se l'aria e ogni sottile materia che è in una camera venisse annientata, nell'ipotesi che i muri rimangano gli stessi senza movimento o alterazione? Alcuni metafisici rispondono che, poiché la materia e l'estensione sono la stessa cosa, l'annientamento

dell'una implica necessariamente quello dell'altra; e che, non essendoci più distanza fra i muri della camera, essi si toccano, nello stesso modo che la mia mano tocca la carta che mi sta innanzi. Sebbene questa risposta sia la più comune, io sfido questi metafisici a concepire la cosa proprio come suppongono, e immaginare che il pavimento e il tetto, con tutti i lati opposti della camera, si tocchino continuando a stare fermi e conservando la stessa posizione. Come possono toccarsi i due muri che vanno da sud a nord, se toccano i capi opposti dei due muri che vanno da est a ovest? E come il pavimento e il tetto possono mai incontrarsi finché sono separati dai quattro muri che si trovano in posizioni contrarie? Se li cambiate di posizione, dovete supporre un movimento. Se vi rappresentate qualcosa tra loro, dovete supporre una creazione nuova. Attenendoci, invece, strettamente alle due idee d'*immobilità* e d'*annientamento*, è evidente che l'idea che ne risulta non è quella di un contatto delle parti, ma qualcos'altro: ossia, in conclusione, l'idea del vuoto.

La terza obiezione va più in là ancora, e afferma che la idea del vuoto è non soltanto reale e possibile, ma anche necessaria e inevitabile. Quest'affermazione è fondata sul movimento che osserviamo nei corpi, il quale, si sostiene, sarebbe impossibile e inconcepibile senza il vuoto, nel quale un corpo deve entrare per lasciare il posto a un altro. Non mi dilungo su quest'obiezione perché appartiene piuttosto alla filosofia naturale, di cui non intendo ora occuparmi.

Per rispondere a queste obiezioni, bisogna approfondire meglio la questione, e considerare la natura e l'origine delle diverse idee, onde non ci capiti di discutere senza aver ben capito l'argomento della controversia. L'idea del buio non è, evidentemente, un'idea positiva, ma semplicemente la negazione della luce, o, per dir meglio, degli oggetti colorati e visibili. Un uomo che abbia la fortuna di possedere la vista, non riceve girando gli occhi da ogni parte nessuna percezione, se manca assolutamente la luce: né più né meno di uno nato cieco, il quale non ha certo nessun'idea né della luce né del buio. Ne vien di conseguenza che non è dalla

semplice rimozione degli oggetti visibili che riceviamo l'impressione dell'estensione senza materia, e che l'idea della più profonda oscurità non può mai essere la stessa di quella del vuoto.

Supponiamo, d'altra parte, un uomo sospeso in aria e trasportato dolcemente da una forza invisibile: è evidente che non sentirà niente, e da questo movimento invariato non riceverà mai l'idea dell'estensione né nessun'altra idea. Anche supposto che muova su e giù le membra, quell'idea non può sorgere in lui in nessun modo. Egli sentirà una certa sensazione o impressione di cui le parti si susseguono e possono dargli l'idea del tempo; ma certamente non sono disposte nel modo necessario a dar l'idea di spazio o estensione.

Poiché, dunque, né il buio né il movimento, con l'assoluta rimozione di ogni cosa visibile e tangibile, possono mai dar l'idea di estensione senza materia, o del vuoto, si chiede, allora, se quell'idea ce la possono dare qualora si trovino mescolati con un oggetto visibile e tangibile.

Dai filosofi si suole ammettere che i corpi, nel manifestarsi agli occhi, appaiono come se fossero dipinti sopra una superficie piana, e che i vari gradi della loro lontananza ci vengono rivelati più dalla ragione che dai sensi. Quando, alzata la mano, allargo le dita, queste son tanto nettamente separate dal colore celeste del firmamento, quanto lo potrebbero essere da ogni altro oggetto visibile che interponessi tra loro. Quindi, per sapere se la vista può darci l'impressione e l'idea del vuoto, dobbiamo supporre che in mezzo a un'oscurità perfetta ci siano presentati dei corpi luminosi, la cui luce riveli soltanto questi, senza dare nessun'impressione degli oggetti circostanti.

E analoga ipotesi dobbiamo fare per gli oggetti del tatto. Non è il caso di supporre una completa soppressione di tutti gli oggetti tangibili: qualcosa è percepito dal tatto, e dopo un intervallo e un movimento della mano, o di altro organo di senso, incontra un altro oggetto, e dopo questo un altro ancora, e così di seguito. Si domanda: questi intervalli non ci offrono l'idea di estensione senza corpo?

Cominciamo dal primo caso: è evidente che quando presenti alla vista non ci sono altro che due corpi luminosi, noi possiamo percepire se sono uniti o separati; se separati da maggiore o minore distanza; e, variando questa, ne percepiamo, col movimento dei corpi, l'aumento o la diminuzione. E poiché in questo caso la distanza non è una cosa colorata e visibile, si può pensare che qui sia un vuoto o una pura estensione, non soltanto intelligibile alla mente, ma palese ai sensi stessi.

Questo è il nostro modo di pensare più naturale e comune, che, tuttavia, bisogna imparare a correggere con un po' di riflessione. Osserviamo, infatti, che quando due corpi si presentano là dove c'era prima una completa oscurità, il solo cambiamento da notare è nell'apparizione di questi due oggetti: tutto il resto continua ad essere come prima, una perfetta negazione della luce e di ogni oggetto colorato o visibile. Questo non è soltanto vero per le cose che diciamo lontane da questi corpi, ma anche della distanza stessa interposta fra loro: questa, infatti, è nient'altro che oscurità e negazione della luce, senza parti, semplice, invariabile e indivisibile. Ora, poiché questa distanza non produce una percezione diversa da quella che riceverebbe un cieco, o noi stessi nella notte più oscura, essa deve avere le stesse proprietà. E poiché la cecità e l'oscurità non danno nessun'idea di estensione, è impossibile che l'indistinta e oscura distanza tra due corpi produca mai quest'idea.

La sola differenza tra un'oscurità assoluta e l'apparire di due o più oggetti luminosi consiste, come ho detto, negli oggetti stessi e nel loro modo di colpire i nostri sensi. Gli angoli formati dai raggi di luce che provengono da essi, il moto dell'occhio nel passare dall'uno all'altro, e le differenti parti degli organi impressionate da essi: son queste le sole percezioni, dalle quali possiamo giudicare della distanza [14]. Ma, poiché ciascuna di queste percezioni è semplice e indivisibile, non posson mai darci l'idea dell'estensione.

[14] [Quest'affermazione è ritrattata nell'Appendice, pp. 664-5.]

Per maggiore chiarezza consideriamo il senso del tatto e la distanza immaginaria o l'intervallo reale tra oggetti tangibili o solidi. Suppongo due casi: quello di un uomo sospeso in aria, e che muove su e giù le membra senza incontrare nulla di tangibile; e quello d'uno che tocca qualcosa, e poi lo lascia e, con un movimento consapevole, tocca un altro oggetto. Domando: in che consiste la differenza tra questi due casi? Ognuno è pronto a rispondere ch'essa consiste semplicemente nella percezione di quegli oggetti toccati, mentre la sensazione del movimento è la stessa in ambedue. Ma, come da questa sensazione, se non è accompagnata da qualche altra percezione, non si può ricavare un'idea dell'estensione; così, essa nemmeno può darci quell'idea quando è mescolata a impressioni tattili di oggetti, perché tale unione non produce su di essa nessuna alterazione.

Il movimento e l'oscurità, dunque, né da soli, né accompagnati con oggetti visibili e tangibili, ci procurano nessuna idea di un vuoto o estensione senza materia. E tuttavia son essi la causa per cui erroneamente pensiamo di poterci formare una tale idea. C'è, infatti, una stretta relazione tra quel movimento ed oscurità, e un'estensione reale o composizione di oggetti visibili e tangibili.

Infatti, possiamo osservare, in primo luogo, che, se due oggetti si presentano alla vista in mezzo a una completa oscurità, essi colpiscono i sensi nello stesso modo e formano lo stesso angolo, con i raggi che ne escono e s'incontrano nell'occhio, come se la distanza tra loro fosse riempita da oggetti visibili e ci desse la vera idea dell'estensione. Così pure, la sensazione di movimento è la stessa, quando non c'è nulla di tangibile interposto fra i due corpi, di quando tocchiamo un corpo composto, le cui parti son l'una fuori dell'altra.

In secondo luogo, constatiamo con l'esperienza che due corpi posti in modo da colpire i sensi nello stesso modo di altri due aventi una certa estensione di oggetti visibili interposti, sono capaci di ricevere la stessa estensione senza urto e compenetrazione alcuna, e senza che si noti un cambiamento nell'angolo sotto il quale appaiono all'occhio.

Similmente, dove è un oggetto che non possiamo toccare dopo un altro senza un intervallo e senza percepire con la mano, o altro organo di senso, la sensazione che chiamiamo movimento, l'esperienza ci dimostra possibile che lo stesso oggetto sia sentito con la stessa sensazione di movimento unitamente all'impressione di oggetti solidi e tangibili interposti. In altri termini, una distanza invisibile e intangibile si può convertire in una visibile e tangibile senza nessun mutamento degli oggetti distanti.

In terzo luogo, come un'altra relazione fra queste due specie di distanze, possiamo osservare ch'esse hanno, pressappoco, gli stessi effetti in ogni fenomeno naturale. Tutte le qualità, come il caldo, il freddo, la luce, l'attrazione, ecc., diminuiscono in proporzione della distanza; ma si nota ben poca differenza nel caso che la distanza venga indicata da oggetti sensibili e composti, ovvero sia conosciuta soltanto dal modo con cui gli oggetti distanti colpiscono i sensi.

Ecco, dunque, tre relazioni tra la distanza che dà l'idea di estensione e quella che non è riempita da nessun oggetto colorato o solido. Gli oggetti distanti colpiscono i sensi nello stesso modo, nell'un caso e nell'altro: la seconda specie di distanza è capace di contenere la prima, ed entrambe diminuiscono ugualmente la forza di ogni qualità.

Queste relazioni fra le due specie di distanze ci spiegano facilmente come l'una sia stata presa così spesso per l'altra, e perché c'immaginiamo di avere un'idea dell'estensione senza l'idea di nessun oggetto della vista o del tatto. Come massima generale in questa scienza della natura umana possiamo infatti stabilire che, ovunque sia una stretta relazione fra due idee, la mente facilmente è tratta in errore, e usa l'una per l'altra in tutti i suoi discorsi e ragionamenti. Questo fenomeno accade in tante occasioni ed è di tanta importanza che non posso far a meno di fermarmi un momento a esaminarne le cause. Soltanto debbo pregare, prima, di distinguere nettamente tra il fenomeno stesso e le cause che ne adduco, e non pensare che da eventuali incertezze di queste ultime si possa dedurre un'incertezza del primo. Il fenomeno può esser reale, e la mia spiegazione

chimerica. La falsità di questa non è la conseguenza della falsità di quello: il fatto che noi incliniamo naturalmente a trarre una tale conseguenza è già un esempio evidente di quello stesso principio che cerco di spiegare.

Quando posi le relazioni di *rassomiglianza, contiguità* e *causalità* come princìpi di unione fra le idee senza esaminarne le cause, io ero mosso più dall'ossequio alla mia prima massima, che, cioè, dobbiamo alla fine contentarci dell'esperienza, che dalla mancanza di ragioni speciose e plausibili di cui fare sfoggio in quest'argomento. Ci voleva poco a fare una dissezione immaginaria del cervello, e mostrare come, concepita un'idea, gli spiriti animali si precipitano in tutti i solchi contigui a risvegliare le idee che sono in relazione con quella. Ma, pur avendo rinunziato ai vantaggi che si posson trarre di qui per spiegare le relazioni tra le idee, temo di dovervi ricorrere ora per dar ragione degli errori provenienti da queste relazioni. Osserverò, quindi, che, essendo la mente dotata del potere di risvegliare ogni idea che le piaccia, ogni volta ch'essa manda gli spiriti in quella regione del cervello in cui l'idea è posta, questi la risvegliano sempre quando entrano esattamente in quel solco e rovistano quella cellula che le appartiene. Ma, poiché il loro movimento è raramente diritto, e sbanda naturalmente un po' di qua e di là, così gli spiriti animali, cadendo in solchi contigui, risvegliano altre idee, al posto di quella e in relazione con quella che la mente desiderava dapprima esaminare. Non sempre noi avvertiamo questo cambiamento, e, nel progresso del pensiero, facciamo uso di un'idea correlativa ridestata in noi, ragionando come se fosse quella stessa che desideravamo. Questa è la causa di tanti errori e sofismi in filosofia, come ognuno può immaginare, e come sarebbe facile dimostrare se si presentasse l'opportunità.

Delle tre relazioni dette, quella di rassomiglianza è la sorgente più feconda di errori: pochi sono gli errori di ragionamento che non abbiano, più o meno, questa origine. E un tal rapporto di rassomiglianza non riguarda soltanto le idee; ma gli stessi atti della mente, con i quali le prendiamo in considerazione, sono così poco differenti che non

siamo in grado di distinguerli. Ciò è molto importante, tanto che si può osservare in generale che, ovunque gli atti della mente, nel formare due idee, sono gli stessi o somiglianti, ci accade naturalmente di confondere queste idee e prender l'una per l'altra. Di ciò vedremo molti esempi nel corso di questo trattato. Ma benché la rassomiglianza sia la relazione che più influisce a trarre in tali errori, tuttavia anche le altre relazioni di causalità e di contiguità possono contribuirvi. Si potrebbero addurre le figure poetiche e retoriche come prova sufficiente al riguardo, se fosse altrettanto abituale, quant'è ragionevole, trarre argomenti di là in questioni metafisiche. Ma per paura che i metafisici non stimino ciò un'offesa alla loro dignità, mi limiterò a prendere in prestito, come prova, una loro osservazione, la quale può del resto valere per molti dei loro stessi discorsi: che, cioè, gli uomini nei ragionamenti adoperano spesso parole invece di idee, parlano invece di pensare. Noi facciamo uso di parole invece di idee perché di solito esse sono così strettamente unite che la mente le scambia facilmente. E questa è anche la ragione per cui sostituiamo l'idea d'una distanza che non ha nulla per noi né di visibile né di tangibile, a quella dell'estensione che è, invece, una composizione di punti visibili o tangibili disposti in un certo ordine. A produrre quest'errore concorre la relazione di *causalità*, oltre quella di *rassomiglianza*: la prima specie di distanza, in quanto la troviamo convertibile nella seconda, è una specie di causa; e la maniera simile d'impressionare i sensi e diminuire ogni qualità forma la relazione di rassomiglianza.

Dopo questa serie di riflessioni e spiegazioni dei miei princìpi, sono ora pronto a rispondere a tutte le obiezioni messe innanzi dai cultori della *metafisica* e della *meccanica*. Infatti, quanto alle dispute frequenti sul vuoto o estensione senza materia, esse non provano affatto la realtà dell'idea sulla quale volge la disputa: poiché nulla è più comune che vedere gli uomini ingannarsi su questo punto, soprattutto quando occasione all'inganno è la presenza di un'altra idea che abbia con quella stretta relazione.

Una risposta quasi identica possiamo dare alla seconda

obiezione ricavata dall'unione delle idee d'immobilità e di annientamento. Quando tutto è annientato nella camera e i muri continuano ad esser immobili, la camera dobbiamo seguitare a pensarla proprio com'è ora, quando l'aria che la riempie non è oggetto dei sensi. Quell'annientamento lascia all'*occhio* la distanza fittizia rivelata dalla differenza delle parti impressionate dell'organo e dal grado di luce e ombra; e al *tatto* quella che è una sensazione di movimento nella mano o in altro membro del corpo. E non c'è altro da cercare: da qualunque parte si esamini la cosa, troveremo che queste sono le sole impressioni che dopo il supposto annientamento un tale oggetto può produrre, e noi sappiamo che le impressioni non possono far sorgere idee che non siano simili a loro.

Infine, poiché si può supporre che un corpo interposto fra due altri venga annientato senza produrre nessun cambiamento in quelli che giacciono ai suoi lati, è facile pensare anche che venga creato di nuovo senza produrre maggiore mutamento. Ora, il movimento di un corpo equivale, negli effetti, alla sua creazione: i corpi distanti non sono maggiormente interessati nell'uno che nell'altro caso, e questo basta a soddisfare l'immaginazione e a provare che non c'è nessuna incompatibilità in un tale movimento. È l'esperienza quella che interviene poi a persuaderci che due corpi situati nel modo descritto hanno realmente la capacità di ricevere un corpo in mezzo a loro, e che, perciò, nulla impedisce la conversione di una distanza invisibile e intangibile in una visibile e tangibile. Per quanto tale conversione possa sembrar naturale, non possiamo esser sicuri della sua possibilità prima di averne avuto esperienza.

Mi sembra di avere, così, risposto alle tre precedenti obiezioni, ma capisco che pochi saranno soddisfatti della mia risposta, e che i più avanzeranno immediatamente nuove obiezioni e difficoltà. Probabilmente diranno che il mio ragionamento non giova per nulla alla questione, perché spiega soltanto il modo come gli oggetti c'impressionano, e non dà ragione della loro vera natura e del loro modo reale di operare. Benché non ci sia niente di visibile o di tangibile

interposto tra i due corpi, l'*esperienza* ci assicura ch'essi posson esser situati nello stesso modo rispetto all'occhio, e che si può passare dall'uno all'altro con lo stesso movimento della mano, come se fossero separati da qualcosa di visibile e tangibile. L'*esperienza* stessa dimostra che quella distanza invisibile e intangibile ha la capacità di ricevere corpi, ossia di diventare visibile e tangibile. Il mio sistema, si dirà, è tutto qui, e in nessuna parte di esso ho cercato di spiegare la causa che separa in questo modo i corpi e dà a essi la capacità di riceverne altri tra loro senz'esserne urtati o penetrati.

A questa obiezione rispondo confessandomi reo, e dichiarando che non ho mai avuto l'intenzione di penetrare la natura dei corpi e spiegare le cause segrete delle loro operazioni. Oltre che ciò non fa parte del mio compito attuale, io temo molto che una tale impresa vada al di là della comprensione umana, sì che non potremo mai pretendere di conoscere i corpi altrimenti che per quelle proprietà esteriori che si rivelano ai sensi. Quanto a coloro che tentano di spingersi più in là, non posso approvare la loro ambizione finché non vedo che ci siano riusciti, sia pure in un caso soltanto. Per il momento, mi contento di conoscer bene il modo come gli oggetti colpiscono i miei sensi, e la loro connessione fin dove l'esperienza me ne informa. Questo basta a guida della vita, e questo basta anche per la mia filosofia, la quale pretende di spiegare solamente la natura e le cause delle nostre percezioni, cioè delle impressioni e delle idee [15].

[15] Finché limitiamo le nostre speculazioni alle *apparenze* sensibili degli oggetti, senz'entrare in disquisizioni riguardo alla loro vera natura e al loro modo di operare, siamo al sicuro da tutte le obiezioni e questioni imbarazzanti. Così, se uno ci domandasse se la distanza invisibile e intangibile tra due oggetti è qualcosa di reale o è niente, è facile rispondere che è *qualcosa* realmente, cioè una proprietà degli oggetti in quanto impressionano i nostri *sensi* in quel modo particolare. Se uno insiste a chiederci se i due oggetti separati da quella distanza si toccano o no, risponderemo che tutto dipende dalla definizione che si dà alla parola *toccarsi*: se si dice che due oggetti si toc-

Terminerò questo discorso sull'estensione con un paradosso non difficile a spiegarsi dopo quel che precede. E cioè che, se a voi piace dare alla distanza invisibile e intangibile, o, in altri termini, alla capacità di diventar distanza visibile e tangibile, il nome di vuoto, allora estensione e materia sono la stessa cosa, e tuttavia il vuoto esiste. Se non volete darle questo nome, diremo che il movimento è possibile nel pieno senza un urto che vada *in infinitum*, senza che si determini un circolo, e senza penetrazione. In qualunque modo vogliamo esprimerci, dobbiamo pur sempre confessare di non avere nessun'idea di un'estensione reale non riempita da oggetti sensibili, e le cui parti non siano visibili o tangibili.

In quanto alla dottrina per cui il tempo non è altro che il modo come alcuni oggetti reali esistono, possiamo notare che essa è soggetta alle stesse obiezioni di quella riguardante l'estensione. Se a provare che abbiamo l'idea

cano quando non c'è nulla di *sensibile* interposto tra loro, quegli oggetti si toccano; ma se si dice che si toccano quando le loro *immagini* colpiscono parti contigue dell'occhio, o la mano li *sente* successivamente, senza movimento intermedio, non è vero che si tocchino. Le apparenze sensibili degli oggetti si accordano tutte fra loro, né può sorgere difficoltà altro che per l'oscurità dei termini di cui ci serviamo.

Se, invece, vogliamo spingerci al di là di esse, temo che la maggior parte delle nostre conclusioni si riempirà di scetticismo e d'incertezza. Poniamo che uno voglia sapere se la distanza invisibile e intangibile sia, o no, sempre occupata da qualche *corpo*, da qualcosa, cioè, che, con un perfezionamento dei nostri organi, potrebbe diventar visibile e tangibile: dovrei confessar che non trovo argomenti decisivi né da una parte né dall'altra, pur inclinando all'opinione negativa, ch'è più conforme alle nozioni volgari e popolari. La filosofia newtoniana, correttamente intesa, non dice niente di più. Si affermi pure il vuoto: vorrà dire che ci sono dei corpi situati in modo da poter riceverne altri fra loro senz'esserne urtati o penetrati. Ma la natura reale di questa loro situazione ci è ignota: noi ne conosciamo soltanto gli effetti che produce sui sensi, e la capacità di ricevere altri corpi. Nulla conviene a questa filosofia meglio di uno scetticismo modesto, che va fino a un certo punto, e una leale confessione d'ignoranza in quelle cose che sorpassano ogni capacità umana. [Nota aggiunta nell'Appendice.]

del vuoto bastasse il fatto che ne ragioniamo e discutiamo, la stessa ragione varrebbe per l'idea del tempo vuotato di tutte le mutevoli esistenze: infatti, non c'è oggetto di controversia più comune di questo. Eppure, che quest'idea, in realtà, non l'abbiamo, è cosa certa. Donde ci sarebbe venuta? Da una impressione di sensazione o di riflessione? Ditecelo chiaramente, affinché possiamo conoscerne la natura e le qualità. Ma se non potete indicarci *nessuna impressione,* potete esser certi d'ingannarvi quando v'immaginate di possedere *quella idea.*

Ma, se è impossibile indicare l'impressione dalla quale deriverebbe l'idea di un tempo senza esistenze mutevoli, tuttavia possiamo facilmente indicare le apparenze per cui immaginiamo di averla. Nella nostra mente, come ognuno può notare, è una continua successione di percezioni; così che, essendo l'idea di tempo sempre presente in noi, quando guardiamo alle cinque un oggetto immobile e lo riguardiamo alle sei, siamo portati ad applicare ad esso quell'idea, proprio come se ciascun momento si distinguesse da un altro per una posizione differente o un'alterazione dell'oggetto: il primo e il secondo apparire dell'oggetto, confrontati con la successione delle nostre percezioni, sembrano essersi distanziati come se l'oggetto fosse realmente mutato. Si aggiunga che l'esperienza ci dimostra che l'oggetto era realmente suscettibile di un gran numero di mutamenti tra l'uno e l'altro suo apparire; e che, inoltre, la durata immutabile, o, meglio, quella che tale ci fingiamo, ha lo stesso effetto su ciascuna qualità, aumentandola o diminuendola, che la successione palese ai sensi. Queste relazioni ci portano a confondere le nostre idee, e ad immaginare di poter formarci l'idea del tempo e della durata senza nessun mutamento o successione.

SEZIONE SESTA

L'IDEA DI ESISTENZA E DI ESISTENZA ESTERNA

Non si può abbandonare quest'argomento senza parlare delle idee di *esistenza* e di *esistenza esterna*, le quali hanno le loro difficoltà al pari di quelle di spazio e di tempo. Saremo, così, meglio preparati per l'esame della conoscenza e della probabilità, avendo perfettamente comprese tutte le idee particolari che possono entrare nei nostri ragionamenti.

Non ci sono impressioni, né idee, di qualunque specie siano, delle quali abbiamo coscienza e memoria, che non siano concepite come esistenti, ed è evidente che da questa coscienza deriva l'idea e perfetta certezza dell'*essere*. Di qui si trae il dilemma più chiaro e conclusivo che si possa immaginare: poiché non ricordiamo mai un'idea o un'impressione senza attribuirle l'esistenza, l'idea di esistenza deve derivare o da un'impressione distinta, per quanto unita a ogni percezione od oggetto del pensiero; ovvero dev'essere un'unica cosa con l'idea della percezione o dell'oggetto.

Essendo questo dilemma una conseguenza del principio che ogni idea proviene da un'impressione simile, non può esser dubbia la nostra scelta. Lungi dall'esservi un'impressione distinta che accompagni ogni impressione e ogni idea, io non credo neppure che due impressioni distinte si diano inseparabilmente unite. Per quanto certe sensazioni si presentino attualmente insieme, ben presto ci accorgiamo che ammettono una separazione e possono presentarsi a parte. Così che, sebbene ogni impressione e ogni idea che ricordiamo sia considerata come esistente, l'idea dell'esistenza non deriva da nessuna particolare impressione.

L'idea di esistenza, quindi, è la stessa cosa dell'idea di ciò che concepiamo esistente. Non c'è differenza tra riflettere sopra una cosa semplicemente e riflettere su essa come esistente: quell'idea, unita all'idea d'un oggetto, non aggiunge

niente. Qualunque cosa concepiamo, la concepiamo come esistente. Ogni idea che ci formiamo, è l'idea di un essere; e l'idea di un essere è ogni idea che ci piaccia formare.

Chiunque si opponesse a questo argomento dovrebbe necessariamente indicare quell'impressione distinta, dalla quale deriva l'idea di entità, e provare che tale impressione è inseparabile da ogni percezione che reputiamo esistente: ciò che, senza esitazione, possiamo dichiarare impossibile.

Il nostro ragionamento precedente [16] riguardo alla *distinzione* delle idee anche se manchi una *differenza* reale, qui non è di nessun'utilità. Quella specie di distinzione, infatti, si fonda sulle varie somiglianze che una stessa idea semplice può avere con molte idee differenti; ma nessun oggetto può essere presentato come somigliante a un altro oggetto in quanto all'esistenza, o differente da altri in questo particolare: poiché ogni oggetto si presenta necessariamente come esistente.

Si ragioni similmente per l'idea di *esistenza esterna*. Tutti i filosofi ammettono, e la cosa è chiara per se stessa, che niente è realmente presente alla mente fuori delle sue percezioni, o impressioni e idee, e che gli oggetti esterni ci sono noti solo per le percezioni a cui danno occasione. Odiare, amare, pensare, sentire, vedere: tutto ciò, altro non è che percepire.

Ora, se all'infuori delle percezioni non c'è altro che sia presente alla mente, e poiché tutte le idee derivano da qualcosa già presente a essa, ne segue che ci è impossibile concepire o formare l'idea di una cosa specificamente differente dalle idee e dalle impressioni. Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi; spingiamo la nostra immaginazione sino al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avanzeremo d'un passo di là da noi stessi, né potremo concepire altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione, né abbiamo nessun'idea se non di ciò che si presenta lì dentro.

[16] Parte I, sez. 7.

Il punto più lontano a cui possiamo arrivare nella concezione di oggetti esterni, se li vogliamo supporre *specificamente* differenti dalle nostre percezioni, è quello di formarcene l'idea relativa, senza tuttavia pretendere di conoscere gli oggetti in relazione. Generalmente parlando, noi non li supponiamo specificamente differenti, ma soltanto attribuiamo loro differenti relazioni, connessioni e durate. Ma di ciò più ampiamente in seguito [17].

[17] Parte IV, sez. 2.

Parte terza

CONOSCENZA E PROBABILITÀ

SEZIONE PRIMA

LA CONOSCENZA

Ci sono sette specie di relazioni filosofiche[1]: *rassomiglianza, identità, relazioni di tempo e di luogo, proporzione di quantità e di numero, gradi di una qualità, contrarietà, causalità.* Queste relazioni possono essere divise in due classi: quelle dipendenti interamente dalle idee messe a confronto, e quelle che possono mutare senza che mutino le idee. Dall'idea di un triangolo dipende la relazione di uguaglianza dei tre angoli a due retti, e questa relazione non varia fin che non varia l'idea; invece, la relazione di *contiguità* e di *distanza* fra due oggetti può mutare per una semplice alterazione del posto che questi occupano, senza nessun mutamento degli oggetti in se stessi, ossia delle loro idee: e che essi occupino quel posto, dipende da mille imprevedibili accidenti. Questo è anche il caso dell'*identità* e della *causalità*: due oggetti, se anche sono perfettamente somiglianti e si mostrano, in diverso tempo, nello stesso posto, possono essere numericamente differenti; così, poiché il potere di un oggetto di produrne un altro non può mai esser scoperto semplicemente dalla loro idea, è evidente che *causa* ed *effetto* sono relazioni che veniamo a cono-

[1] Parte I, sez. 5.

scere con l'esperienza, e non già con ragionamenti o riflessioni astratte. Non c'è un solo fenomeno, anche dei più semplici, del quale si possa dar ragione con le qualità con cui gli oggetti si presentano a noi, o che potremmo prevedere senza l'aiuto della memoria e dell'esperienza.

Di queste sette relazioni filosofiche restano, dunque, soltanto quattro, che, dipendendo unicamente dalle idee, possono essere oggetto di conoscenza e di certezza: la *rassomiglianza*, la *contrarietà*, i *gradi di qualità*, la *proporzione della quantità o del numero*. Tre di queste si colgono a colpo d'occhio, e sono oggetto piuttosto d'intuizione che di dimostrazione: la *rassomiglianza* di alcuni oggetti colpisce subito gli occhi, o meglio la mente, e di rado esige un secondo esame; e lo stesso avviene per la *contrarietà* e per i *gradi* di una *qualità*. Come dubitare che l'esistenza e la non-esistenza non si distruggano l'una l'altra, e non siano perciò del tutto incompatibili e contrarie? È vero che dei gradi di una qualità, come il colore, il sapore, il caldo o il freddo, non si può giudicare con esattezza quando la loro differenza sia molto piccola; tuttavia è facile giudicare che uno è superiore o inferiore a un altro quando la differenza sia considerevole, e questo giudizio lo formuliamo sempre a prima vista, senza far ricerche o ragionamenti.

Anche per le *proporzioni* di *quantità* o di *numero* può darsi che noi riusciamo a constatare a colpo d'occhio la superiorità o inferiorità fra numeri e figure, specialmente dove la differenza è grande e notevole; ma l'uguaglianza, o altra proporzione esatta, possiamo, a una prima osservazione, soltanto congetturarla, tranne che si tratti di numeri molto piccoli o di porzioni molto limitate di estensione che possano esser abbracciati in un istante, e ci diano la sicurezza di non cadere in grave errore; e in tutti gli altri casi è giocoforza stabilire le proporzioni con una certa libertà, o procedere in modo più o meno *artificioso*.

Abbiamo già notato, infatti, che la geometria, ossia l'*arte* con la quale stabiliamo le proporzioni delle figure, benché superi tanto in universalità ed esattezza i vaghi giudizi dei sensi e dell'immaginazione, tuttavia non raggiunge mai

una precisione perfetta. I suoi primi princìpi sono pur sempre ricavati dalla comune apparenza degli oggetti; e quest'apparenza, se uno considera la prodigiosa sottigliezza di cui è capace la natura, non può dar mai la certezza. Le nostre idee sembrano assicurarci che due linee rette non possono avere un segmento comune; ma, se consideriamo queste idee, troviamo ch'esse suppongono sempre, in realtà, una sensibile inclinazione delle due linee e, là dove l'angolo tra esse sia estremamente piccolo, non abbiamo nessun modello di retta tanto preciso da assicurarci della verità di quella proposizione. Dicasi lo stesso per la maggior parte delle affermazioni matematiche più importanti.

L'algebra e l'aritmetica sono le sole scienze, nelle quali possiamo muoverci attraverso una serie di ragionamenti anche molto intricati con perfetta esattezza e certezza. Noi possediamo un criterio preciso, col quale possiamo giudicare dell'uguaglianza e della proporzione dei numeri; e secondo ch'essi corrispondono, o no, a quel criterio, ne determiniamo le relazioni senza possibilità di errori. Quando due numeri sono combinati in modo che uno abbia sempre un'unità corrispondente a ciascuna unità dell'altro, noi diciamo che sono uguali; ed è appunto perché non abbiamo un simile criterio di uguaglianza nell'estensione che la geometria non può affatto esser ritenuta una scienza perfetta e infallibile.

Qui, tuttavia, bisogna dissipare una difficoltà che potrebbe sorgere dall'affermazione che la geometria, benché manchi della perfetta precisione e certezza peculiare all'aritmetica e all'algebra, superi ciò nonostante il giudizio dei sensi e dell'immaginazione. La ragione per cui ascrivo quel difetto alla geometria è che i suoi princìpi originari e fondamentali sono derivati meramente dalle apparenze: ora, si potrebbe pensare che quel difetto debba sempre accompagnarla, e impedirle di raggiungere, nel confronto degli oggetti o idee, un'esattezza maggiore di quella che gli occhi o l'immaginazione, da sé, son capaci di conseguire. Concedo che quel difetto l'accompagna sempre, sì da impedirle di aspirare a una completa certezza; ma, poiché i suoi princìpi

fondamentali dipendono dalle apparenze più facili e meno fallaci, essi godono nelle loro conseguenze di un grado di esattezza che queste, per se stesse, sarebbero incapaci di avere. È impossibile che l'occhio possa determinare che gli angoli di un chiliagono sono uguali a 1996 angoli retti, o anche solo avvicinarsi con congetture a questa proporzione; ma quando determina che due rette non possono coincidere, o che non possiamo tracciare più d'una linea retta fra due punti dati, i suoi errori non possono esser mai di gran momento. Ora, è la natura propria e l'utilità della geometria di tenerci fermi a tali apparenze che, a causa della loro semplicità, non possono indurre in grave errore.

Colgo l'occasione per un'altra osservazione riguardo ai ragionamenti dimostrativi, sempre a proposito della matematica. Questa ha la pretesa che le idee che formano i suoi oggetti siano di natura troppo alta e spirituale per esser concepite dall'immaginazione, e che debbano essere comprese da un punto di vista puro e intellettuale, del quale soltanto le facoltà superiori dell'anima sono capaci. La stessa nozione si trova di frequente in filosofia, dove viene adoperata soprattutto per spiegare le idee astratte, e per mostrare il modo con cui possiamo, ad esempio, farci l'idea d'un triangolo che non sia né isoscele né scaleno, né abbia alcuna particolare lunghezza e proporzione dei lati. È facile indovinare perché ai filosofi sia così cara questa nozione di spirituali e raffinate percezioni: essi nascondono, in questo modo, molte delle loro assurdità e possono ricorrere a idee oscure e incerte invece di sottomettersi a quelle chiare e decisive. Ma, per distruggere quest'artificio, basta riflettere al principio sul quale abbiamo così spesso insistito: che, cioè, *tutte le nostre idee sono copie di impressioni.* Di qui possiamo immediatamente concludere che, essendo le impressioni sempre chiare e precise, le idee, che ne sono la copia, lo debbono essere del pari, e non possono mai, se non per colpa nostra, contenere nulla di oscuro e confuso. Un'idea è, per sua natura, più debole e più languida di un'impressione; ma, essendo per ogni altro rispetto identica a questa, non può implicar nulla di misterioso. Se la sua

debolezza la rende oscura, sta a noi di rimediare, quanto più è possibile, a questo difetto, tenendola ferma e precisa. Finché non facciamo così, è vano pretendere di ragionare e filosofare.

SEZIONE SECONDA

LA PROBABILITÀ E L'IDEA DI CAUSA ED EFFETTO

Questo è tutto ciò che credo necessario osservare rispetto alle quattro relazioni che sono il fondamento della scienza. Quanto alle altre tre: d'*identità*, di *situazione spaziale o temporale* e di *causalità*, le quali non dipendono dall'idea, e possono essere assenti o presenti anche se quella resta invariata, sarà bene parlarne più in particolare.

I ragionamenti non fanno altro che mettere a *confronto* e scoprire quelle relazioni, costanti o incostanti, che due o più oggetti hanno tra loro. Questo confronto lo si può fare, sia che entrambi gli oggetti siano presenti ai sensi, o sia presente uno solo, o nessuno. Quando entrambi sono presenti ai sensi insieme alla relazione, noi chiamiamo questa una percezione, non un ragionamento, non essendovi in questo caso nessuna attività o azione, propriamente detta, del pensiero, ma semplicemente un'accettazione passiva delle impressioni attraverso gli organi della sensazione. Posto ciò, non dobbiamo considerare come ragionamenti le osservazioni che uno può fare rispetto all'*identità* e alle *relazioni* di *tempo* e di *luogo*: poiché in nessuna di queste egli può spingersi, per scoprire la reale esistenza o la relazione, al di là degli oggetti immediatamente presenti ai sensi. La *causalità* sola produce una tale connessione da darci la certezza che all'esistenza o all'azione di un oggetto seguì o precedette un'altra esistenza o un'altra azione; e anche le altre due relazioni non possono entrare in un ragionamento se non in quanto entrano in quella di causalità. Non c'è niente in un oggetto che ci possa persuadere ch'esso debba sempre esser *lontano* o *contiguo* a un altro, e quando con

l'esperienza e con l'osservazione scopriamo che in ciò la loro relazione è invariabile, noi concludiamo sempre che c'è una *causa* segreta che così li separa o unisce. Dicasi lo stesso per l'*identità*: noi supponiamo senz'altro che un oggetto continua ad essere numericamente il medesimo, benché più volte presente e assente ai sensi, e gli attribuiamo un'identità nonostante l'interruzione delle percezioni, perché pensiamo che, se avessimo tenuto l'occhio o la mano costantemente su di esso, ci avrebbe prodotto una percezione invariabile e ininterrotta. A questa conclusione, che va al di là delle impressioni dei sensi, possiamo giungere soltanto perché ci fondiamo sulla connessione di *causa ed effetto*: altrimenti non potremmo avere la certezza che l'oggetto è sempre lo stesso, e non uno nuovo, per quanto questo possa rassomigliare a quello ch'era prima presente ai sensi. Ogni volta, infatti, che vediamo tale perfetta somiglianza, noi ci chiediamo se essa sia frequente in quella specie di oggetti: ossia, se sia possibile o probabile che una qualsiasi causa abbia prodotto tale cambiamento e somiglianza; e, a seconda di quel che concludiamo in proposito, formiamo anche il giudizio sull'identità dell'oggetto.

Di qui si vede che, delle tre relazioni che non dipendono meramente dalle idee, la *causalità* è la sola che possa spingersi al di là dei sensi ed informarci dell'esistenza di oggetti che non vediamo né sentiamo. Cercheremo, quindi, di spiegare questa relazione esaurientemente, prima di abbandonare il nostro esame dell'intelletto.

Per cominciare con ordine, dobbiamo considerare l'idea di *causalità* e vedere quale ne è l'origine. Non si può, infatti, ragionare bene, se non s'intende pienamente l'idea di cui si ragiona, ed è impossibile intendere perfettamente un'idea se non se ne rintraccia l'origine, e non si esamina quella prima impressione dalla quale essa nasce. L'esame dell'impressione dà chiarezza all'idea, e l'esame dell'idea dà una uguale chiarezza a tutti i nostri ragionamenti.

Diamo, dunque, uno sguardo a due di quegli oggetti che chiamiamo causa ed effetto, e rivolgiamoli da tutti i lati, al fine di trovare quell'impressione che produce un'idea d'im-

portanza così prodigiosa. Vedo subito che non devo cercarla in nessuna delle particolari *qualità* degli oggetti, poiché, qualunque di queste io scelga, trovo oggetti che non la possiedono, e tuttavia sono chiamati cause o effetti. Ed invero non esiste nulla nell'oggetto né esternamente né internamente, che non si possa considerare o come causa o come effetto, sebbene sia evidente che non c'è nessuna qualità che appartenga universalmente a tutte le cose e dia loro diritto a questa denominazione.

L'idea, dunque, di causalità deve derivare da qualche *relazione* esistente tra gli oggetti, e questa relazione dobbiamo cercar di scoprire. In primo luogo, trovo che gli oggetti considerati come causa ed effetto sono *contigui*; e che niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di tempo o di spazio. Benché, infatti, oggetti distanti possano talora sembrar produttivi l'uno dell'altro, di solito, esaminando bene, si trova che sono uniti da una catena di cause contigue sia tra loro sia con gli oggetti distanti; e anche quando quest'unione non la possiamo scoprire, presumiamo sempre che esista. Dobbiamo, quindi, considerare il rapporto di CONTIGUITÀ come essenziale a quello di causalità, o, per lo meno, supporre che sia tale, come è anche opinione generale, finché non troveremo occasione più propizia per chiarire la questione, esaminando quali oggetti sono e quali non sono capaci di giustapposizione e di congiungimento [2].

La seconda relazione che io considero come essenziale a quella di causalità non è universalmente riconosciuta, anzi è controversa, e consiste nella PRIORITÀ di tempo della causa sull'effetto. Alcuni opinano che non sia assolutamente necessario che una causa preceda l'effetto, e che un oggetto, o un'azione, possa, nell'atto stesso della sua esistenza, esercitare la sua proprietà produttiva e dar origine a un altro oggetto, o a un'altra azione perfettamente contemporanea ad esso. Ma, oltre che l'esperienza nella maggior parte dei casi sembra contraddire quest'opinione, noi possiamo stabilire la

[2] Parte IV, sez. 5.

relazione di priorità con una specie di ragionamento o d'inferenza. Una massima confermata tanto nella filosofia naturale quanto in quella morale è che un oggetto il quale, per un tempo qualsivoglia, esiste in tutta la sua perfezione senza produrne un altro, non è la sua sola causa, ma è assistito da qualche altro principio che lo spinge a uscire dal suo stato d'inerzia e a far uso di quella energia di cui era segretamente in possesso. Orbene, se una causa potesse esser perfettamente contemporanea all'effetto, secondo questa massima tutte lo dovrebbero essere: poiché, se una ritardasse per un sol momento il suo operare, non agendo in quell'istante in cui potrebbe agire, non sarebbe più una vera causa. La conseguenza sarebbe, nientemeno, la distruzione di quella successione di cause che osserviamo nel mondo, e, addirittura, il totale annientamento del tempo. Se una causa, infatti, fosse contemporanea al suo effetto, e questo all'altro effetto, e così via, non ci sarebbe più quella cosa ch'è la successione, e tutti gli oggetti dovrebbero esser coesistenti.

Se quest'argomento sembrerà soddisfacente, bene; in caso contrario, prego il lettore di concedermi, come in casi precedenti, la libertà di ritenerlo tale: egli vedrà che la cosa non ha, poi, grande importanza.

Avendo così scoperto, o supposto, che le due relazioni di *contiguità* e di *successione* sono essenziali a quella di causalità, mi accorgo che sono costretto a fermarmi e che, quale che sia il caso particolare di causalità, non posso aggiungere altro. Il movimento di un corpo è considerato come la causa, in seguito a un urto, del movimento d'un altro corpo. Considerati questi oggetti con la massima attenzione, trovo che l'uno si avvicina all'altro, e che il suo movimento precede quello dell'altro, sebbene senza un sensibile intervallo. È inutile torturarsi con *ulteriori* pensieri e riflessioni: qui è tutto quello che si può osservare in questo caso.

Se uno vuol lasciar da parte questo caso concreto, e definire la causa in generale dicendo ch'essa è qualcosa che ne produce un'altra, evidentemente non dice niente. Poiché,

che cosa intende per *produrre*? Può darne una definizione che non sia quella stessa di causare? Si provi a darla: se ci riesce, mi dica qual è; altrimenti, s'aggira in un circolo vizioso, e dà un sinonimo invece di una definizione.

Ci contenteremo, allora, di queste due relazioni di contiguità e di successione, come se ci dessero un'idea completa della causalità? In nessun modo. Un oggetto può esser contiguo e anteriore a un altro, e non esser considerato come sua causa. Bisogna prender in considerazione la relazione di CONNESSIONE NECESSARIA, che ha un'importanza ben maggiore delle due precedenti.

Qui, di nuovo, esamino l'oggetto da tutti i lati, per scoprire la natura di questa connessione necessaria e l'impressione, o le impressioni, da cui può essermi derivata la sua idea. Dalle *qualità conosciute* degli oggetti, si vede subito, quella relazione di causa e di effetto non dipende affatto. Delle loro *relazioni* non ne vedo altre che quelle di contiguità e di successione: e le ho già dichiarate insoddisfacenti. Mi farò lecito, per disperazione, di affermare ch'io sono qui in possesso di un'idea non preceduta da un'impressione somigliante? Sarebbe una troppo grande prova di leggerezza e d'incostanza: il principio contrario, infatti, è stato già così solidamente stabilito, da non ammettere più dubbio: almeno, finché non abbiamo esaurientemente esaminata la presente difficoltà.

Dobbiamo, quindi, procedere come coloro che, essendo in cerca d'una cosa nascosta, e non trovandola nel luogo dove speravano, rovistano tutto all'intorno senza meta precisa, nella speranza che la buona fortuna li guidi. Bisogna abbandonare lo studio diretto della natura della *connessione necessaria*, che fa parte della nostra idea di causa ed effetto, e cercare qualche altra questione, di cui l'esame possa giovarci a chiarire la presente difficoltà. Due son le questioni che mi accingo a esaminare:

1. Per quale ragione diciamo *necessario* che tutto ciò che ha un cominciamento debba avere anche una causa?

2. Perché affermiamo che certe cause particolari debbono *necessariamente* avere certi particolari effetti? Qual è

la natura di quest'*inferenza*, per cui passiamo dalle une agli altri, e della *credenza* che riponiamo in essa?

Prima di procedere innanzi, faccio osservare che, sebbene le idee di causa e di effetto derivino da impressioni di riflessione, così come da quelle di sensazione, tuttavia, per brevità, mi riferirò generalmente a queste ultime come origine di tali idee; ma desidero che ogni cosa ch'io dico di queste venga estesa anche alle prime. Le passioni, infatti, sono connesse con gli oggetti e tra loro, non altrimenti che i corpi esterni; sì che la relazione di causalità è la stessa nell'un caso e nell'altro.

SEZIONE TERZA

PERCHÉ UNA CAUSA DEVE ESSERCI DI NECESSITÀ

Per cominciare dalla prima questione, riguardante la necessità d'una causa, è massima generale in filosofia che *tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza*. Lo si ammette in tutti i ragionamenti senza dare né richiedere nessuna prova. Si suppone che la verità di questa massima sia intuitiva, e che sia una di quelle, di cui, anche negate a parole, nessuno può realmente dubitare nel suo cuore. Ma, se esaminiamo questa massima alla luce della idea della conoscenza su esposta, non vi vedremo nessun segno di tale certezza intuitiva: al contrario, troveremo ch'essa è di una natura affatto estranea a questo tipo di convinzione.

Ogni certezza, infatti, nasce dal confronto di idee e dalla scoperta di relazioni inalterabili fin che le idee continuano ad essere le stesse. Tali relazioni son quelle di *rassomiglianza*, di *proporzione quantitativa o numerica*, di *grado di una qualità* e di *contrarietà*; nessuna delle quali è implicita nella proposizione: *Tutto ciò che ha un principio ha anche una causa della sua esistenza*. Questa proposizione non è,

quindi, intuitivamente certa. Per lo meno, chi volesse affermare ch'essa ha una certezza intuitiva, dovrebbe negare che quelle siano le sole relazioni infallibili, e trovarne qualche altra del genere implicita in essa. E allora sarebbe sì il caso di esaminare la cosa.

Invece, ecco un argomento che prova senz'altro non esser quella proposizione né intuitivamente né dimostrativamente certa. Infatti, non si può affermare la necessità di una causa per ogni nuova esistenza, o nuova modificazione d'esistenza, senza dimostrare nello stesso tempo l'impossibilità che una cosa cominci mai a esistere senza un principio produttore: qualora la seconda proposizione non potesse esser dimostrata, neppure potremmo sperar mai di dimostrare la prima. Orbene, che la seconda proposizione sia assolutamente incapace di una prova dimostrativa, ci è assicurato dalla considerazione che, siccome le idee distinte sono separabili, e le idee di causa e di effetto sono evidentemente distinte, è facile per noi concepire un oggetto non esistente in questo momento ed esistente il momento dopo senz'unirvi l'idea, da esso distinta, di una causa o di un principio produttore. La separazione, quindi, dell'idea d'una causa da quella d'un cominciamento di esistenza evidentemente è possibile all'immaginazione; e per conseguenza l'attuale separazione dei loro oggetti è tanto possibile da non implicare nessuna contraddizione né assurdità, e però non può esser rigettata da un ragionamento che muova da pure idee: del quale, pure, non si può far a meno per dimostrare la necessità di una causa.

Noi vedremo ora come sia fallace e sofistica ogni dimostrazione avanzata in prova di tale necessità di una causa. Qualche filosofo ha ragionato così [3]: Tutti i punti del tempo e dello spazio, nel quale possiamo supporre che un oggetto cominci a esistere, sono uguali in se stessi, sì che, a meno che non vi sia una qualche causa peculiare a un tempo e

[3] Hobbes [*Della libertà e necessità*, p. 276 del vol. IV, nella ediz. delle *Opere* a cura del Molesworth].

a uno spazio che determini e fissi l'esistenza, questa rimarrà eternamente sospesa, e l'oggetto non comincerà mai a esistere, per la mancanza di qualcosa che ne fissi il cominciamento. Ora, io domando: c'è forse una difficoltà maggiore a supporre che il tempo e lo spazio vengano fissati senza una causa, che a supporre determinata in tal modo l'esistenza di un oggetto? La questione che qui si presenta per prima è quella di sapere *se* l'oggetto dovrà esistere, o no; poi vien quella del *quando* e *dove* comincerà a esistere. Se l'assenza di una causa fosse intuitivamente assurda nel primo caso, certo lo sarebbe anche nel secondo; ma se tale assurdità non è chiara senza una prova nel primo, questa prova ci vorrà anche nel secondo; e supporre assurda la prima proposizione non può mai esser una prova che sia assurda la seconda, poiché tanto l'una che l'altra hanno lo stesso fondamento, sì che o insieme restano in piedi o cadono insieme.

Il secondo argomento, a cui si suol ricorrere, non è più felice del primo. Ogni cosa, dicono alcuni [4], deve avere una causa: poiché, se una cosa mancasse di una causa, essa produrrebbe *se stessa*: ossia, esisterebbe prima di esistere: ciò che è impossibile. Questo ragionamento, è evidente, non prova nulla: poiché suppone che, negando noi che ci sia una causa, si ammetta tuttavia proprio quel che neghiamo: che una causa debba esserci; la quale, quindi, si pone esser l'oggetto stesso: e questa, sì, che è una contraddizione evidente. Ma dire che una cosa è prodotta, o, per esprimermi meglio, viene all'esistenza senza una causa, non è affermare che essa stessa sia la sua causa; al contrario, escludendo ogni causa esterna, si esclude *a fortiori* che la cosa stessa sia creata. Un oggetto esistente senza assolutamente nessuna causa non è certamente la sua propria causa; e quando voi asserite, invece, che quest'affermazione deriva dall'altra, voi presupponente il punto stesso ch'è in questione, ritenendo come concessa l'assoluta impossibilità che una cosa possa

[4] Clarke e altri [propp. I e II di *Una dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio*].

cominciar a esistere senza una causa, sì che, escluso un principio produttivo, si debba ricorrere ad un altro.

Il caso è esattamente lo stesso per il terzo argomento ch'è stato addotto a dimostrare la necessità di una causa. Se una cosa, si è detto [5], è prodotta senza nessuna causa, è prodotta dal *niente*: in altre parole, ha il niente per causa. Ma il niente non può essere causa, più di quel che possa esser qualcosa, o esser uguale a due angoli retti. Con la stessa intuizione, dunque, con cui percepiamo che il niente non può esser uguale a due angoli retti, né esser qualcosa, noi percepiamo che non può esser una causa: e perciò dobbiamo riconoscere che ogni oggetto ha una causa reale della sua esistenza.

Non sono necessarie molte parole, credo, per dimostrare la debolezza di quest'argomento, dopo quanto s'è detto dei precedenti. Essi poggiano sullo stesso sofisma e derivano da uno stesso giro di pensiero. Basta osservare che, quando escludiamo tutte le cause, le escludiamo realmente tutte, e non supponiamo già che il niente o l'oggetto stesso sia la causa dell'esistenza: nessun argomento, quindi, si può ricavare dall'assurdità di queste supposizioni per provare l'assurdità di quella esclusione. Se ogni cosa dovesse aver una causa, ne seguirebbe che, escluse le altre cause, dovremmo accettare l'oggetto stesso o il niente come causa. Ma il punto in questione è proprio questo: di sapere se ogni cosa debba avere, o no, una causa; e perciò è norma di ogni buon ragionamento non considerar ciò come concesso.

Più frivoli ancora sono coloro che dicono che ogni effetto deve avere una causa, perché questa è implicita nell'idea stessa di effetto: ogni effetto presuppone necessariamente una causa, perché effetto è un termine relativo, di cui quello di causa è il correlativo. Ma ciò non prova che ogni esistenza debba esser preceduta da una causa; così, come, dal fatto che ogni marito ha una moglie, non segue già che ogni uomo sia ammogliato. Quel che si vuol sapere

[5] Locke [*Saggio*, lib. IV, cap. X, sez. 3].

è se ogni oggetto che comincia a esistere sia debitore della sua esistenza a una causa: io affermo che questo né intuitivamente né dimostrativamente è certo, e spero di averlo provato a sufficienza con i precedenti argomenti.

Ma se non è dalla conoscenza né da un ragionamento scientifico che ci formiamo l'opinione della necessità d'una causa a ogni nuova produzione, tale opinione bisognerà che ci venga dall'osservazione e dall'esperienza. Si presenterebbe, quindi, ora, naturalmente il problema: *Come un tal principio può venirci dall'esperienza?* Ma meglio è rimandare la questione a più innanzi, e per ora ridurla in questi termini: *Perché diciamo che certe particolari cause debbono avere di necessità certi particolari effetti, e perché facciamo quest'inferenza da quelle a questi?* Forse finiremo col trovare una stessa risposta a tutt'e due gli interrogativi.

SEZIONE QUARTA

PARTI DI CUI SI COMPONGONO I NOSTRI RAGIONAMENTI SULLE CAUSE E GLI EFFETTI

Benché la mente nei suoi ragionamenti sulle cause e gli effetti si spinga di là degli oggetti che vede o ricorda, non li perde tuttavia mai completamente di vista né ragiona puramente su idee, perché a queste non può non mescolare impressioni, o per lo meno idee di memoria, equivalenti alle impressioni. Quando inferiamo degli effetti da certe cause, dobbiamo pur constatare l'esistenza di queste cause; e per questo non ci sono se non due vie: o la immediata percezione di ciò che sentiamo o ricordiamo, ovvero un'inferenza da altre cause, delle quali dobbiamo, poi, nello stesso modo accertarci o con un'impressione presente, o con un'inferenza da *altre* cause, e così di seguito fino a che giungiamo a un oggetto presente al senso o alla memoria. È impossibile spingere *in infinitum* le nostre inferenze, e la

sola cosa che le possa arrestare è un'impressione della memoria o dei sensi, oltre la quale non c'è più posto per dubbi o investigazioni.

Prendiamo, per esempio, un punto della storia, e consideriamo la ragione per cui ne ammettiamo o respingiamo la veridicità. Noi ammettiamo che Cesare fu ucciso in senato alle idi di marzo, e ciò perché di questo fatto sono unanimi le testimonianze degli storici, che assegnano all'avvenimento quel luogo e quella data. Qui, innanzi alla memoria o ai sensi, non abbiamo se non caratteri e lettere, che ricordiamo esser stati adoperati come segni di certe idee: queste idee o furono nella mente di chi si trovò presente all'evento e le ricevette immediatamente dall'esistenza di esso, o furono derivate dalla testimonianza di altri, e questa da altri, finché, con un ovvio regresso, arriviamo a coloro che furono testimoni oculari e spettatori dell'avvenimento. È chiaro che tutta questa catena di argomenti o connessioni di cause ed effetti dipende da quei caratteri o lettere veduti o ricordati, e che senza l'autorità dei sensi o della memoria tutto il nostro ragionamento sarebbe campato in aria: ogni anello della catena sarebbe sospeso a un altro, e non ci sarebbe niente di fisso a un capo, capace di sostenere il tutto; e per conseguenza non ci sarebbe nessun'evidenza o credenza. E questo è il caso di tutti gli argomenti *ipotetici*, ossia dei ragionamenti fondati sopra una supposizione, dove non esiste né un'impressione attuale né la credenza di una reale esistenza.

Non mette conto osservare che non sarebbe giusto opporre a questa teoria che noi possiamo ragionare su conclusioni o massime, senza ricorrere alle impressioni da cui nel passato le derivammo: poiché, anche supponendo che queste impressioni siano completamente cancellate dalla memoria, la convinzione da esse prodotta può tuttavia rimanere. Sì che resta vero che tutti i ragionamenti riguardanti le cause e gli effetti mossero in origine da qualche impressione: nello stesso modo che la certezza di una dimostrazione si fonda sempre su un confronto di idee; anche se questo viene dimenticato, non per ciò scompare la certezza.

SEZIONE QUINTA

LE IMPRESSIONI DI SENSO E DI MEMORIA

Nei ragionamenti sulla causalità si adoperano, dunque, materiali di natura mista ed eterogenea, i quali, benché connessi, sono tuttavia essenzialmente diversi. Tutte le argomentazioni riguardanti le cause e gli effetti constano di un'impressione di memoria o di senso, e, in più, dell'idea di quell'esistenza che produce l'oggetto dell'impressione o è prodotta da esso. Qui, allora, abbiamo da spiegare tre cose: 1. l'impressione originaria; 2. il passaggio all'idea, che vi connettiamo, di causa o di effetto; 3. la natura e le qualità di questa idea.

Quanto alle *impressioni* provenienti dai *sensi*, la loro causa ultima è, a mio avviso, assolutamente inesplicabile dalla ragione umana, e sarà sempre impossibile decidere con certezza se provengono immediatamente dall'oggetto o sono prodotte dal potere creativo della mente, oppure le abbiamo dall'autore del nostro essere. Al nostro intento non ha nessuna importanza tale questione: noi possiamo ragionare fondandoci sulla coerenza delle nostre percezioni, siano esse vere o false, rappresentino esattamente la natura o siano mere illusioni dei sensi.

Quando cerchiamo quel che distingue propriamente la *memoria* dall'immaginazione, ci accorgiamo subito che la differenza non può consistere semplicemente nelle idee che con la memoria abbiamo presenti: poiché entrambe queste facoltà ricavano le loro idee semplici dalle impressioni e non possono mai oltrepassare la percezione originaria. E neppure basta a distinguerle l'ordinamento diverso delle idee complesse; poiché è ben vero che proprietà peculiare della memoria è di conservare l'ordine primitivo e la posizione delle idee, mentre l'immaginazione le traspone e cambia a suo piacimento; ma questa differenza non è sufficiente per distinguerne le operazioni e la natura, poiché è impossibile richia-

mare alla mente le impressioni passate per confrontarle con le idee presenti e vedere se l'ordinamento è esattamente lo stesso. Se, quindi, la memoria non ci si mostra tale né per l'ordine delle sue idee *complesse* né per la natura delle sue idee *semplici*, ne segue che la differenza fra essa e l'immaginazione sta nella superiorità della sua forza e vivacità. Un uomo può abbandonarsi alla sua fantasia e fingere che gli sia accaduta una serie di avventure: egli non può distinguere queste dal ricordo di altre simili, se non perché le idee di queste, immaginarie, sono più deboli e oscure.

[Accade spesso che di due uomini che hanno preso parte a una stessa azione uno la ricordi molto meglio dell'altro e duri grandissima fatica per farla ricordare al suo compagno. Invano gli enumera minutamente le diverse circostanze, gli cita il tempo, il luogo, la compagnia, ciò ch'è stato detto, ciò ch'è stato fatto: finché tocca per caso un particolare che fa rivivere tutta la scena e dà all'amico la completa memoria dell'accaduto. Qui, la persona che ha dimenticato, riceve da principio tutte le idee del discorso del compagno, con le stesse circostanze di tempo e di luogo, benché le consideri mere finzioni dell'immaginazione. Ma, appena accennato quel particolare che colpisce la sua memoria, queste stesse idee appaiono sotto una luce nuova: sono sentite, si può dire, in modo diverso di prima. Senza che nulla si alteri in esse all'infuori del modo di sentirle, diventano immediatamente idee di memoria e suscitano l'assenso.

Potendo, dunque, l'immaginazione rappresentare gli stessi oggetti che la memoria, e distinguendosi queste facoltà soltanto per il diverso *modo di sentire* le idee, vien fatto di chiedersi qual è la natura propria di questo modo di sentire. Ognuno, credo, risponderà convenendo che le idee della memoria sono più *forti* e più *vivaci* di quelle della fantasia.]

Un pittore che intendesse rappresentare una passione, un'emozione qualsiasi, cercherà di vedere una persona affetta da tale emozione, per ravvivare le sue idee e dar loro forza e vivacità superiore a quella delle idee che son frutto puramente dell'immaginazione. Più recente è la

memoria e più chiara è l'idea; e quando, dopo un lungo intervallo, ritorniamo alla contemplazione dell'oggetto, troviamo l'idea sempre più languida, se non del tutto svanita. Per cui, riguardo alle idee della memoria, siamo spesso in dubbio, quando diventano troppo deboli e fiacche; e non riusciamo a determinare se un'immagine proviene dall'immaginazione o dalla memoria, quando essa non si presenti con quei colori vivaci che distinguono quest'ultima facoltà. Mi pare di ricordare un tal avvenimento, dice uno, ma non ne sono sicuro: il lungo tempo l'ha talmente oscurato nella mia memoria che sono incerto se non sia un parto della mia fantasia.

E come un'idea della memoria, perdendo la sua forza e vivacità, può degenerare a tal punto da esser presa per un'idea dell'immaginazione, così, d'altra parte, un'idea dell'immaginazione può acquistare tale forza e vivacità da passare per un'idea della memoria, e imitarne gli effetti sulla credenza e sul giudizio. I mentitori, com'è noto, con la frequente ripetizione delle loro bugie, finiscono per crederle e rammentarle come cose vere: la consuetudine e l'abitudine avranno in questo caso, come in molti altri, la stessa influenza della natura sulla mente, e scolpiranno l'idea con uguale forza e vigore.

Da ciò si vede come la *credenza* o l'*assenso*, che sempre accompagna la memoria ed i sensi, non consiste in altro che nella vivacità delle loro percezioni, le quali in questo solo si distinguono dalle idee della immaginazione. Credere è, in questo caso, sentire una impressione immediata dei sensi, o la ripetizione di quest'impressione nella memoria. Soltanto la forza e vivacità della percezione è quella che costituisce l'atto primitivo del giudizio e pone le basi di quel ragionamento che di lì passa alla relazione di causa ed effetto.

SEZIONE SESTA

L'INFERENZA DALL'IMPRESSIONE ALL'IDEA

Ma nel porre questa relazione è facile osservare che l'inferenza dalla causa all'effetto non è tratta puramente dall'osservazione degli oggetti particolari, né da una penetrazione della loro essenza che possa scoprirci la dipendenza dell'uno dall'altro. Non vi è oggetto che implichi l'esistenza di un altro, se consideriamo questi oggetti in se stessi e non guardiamo al di là delle idee che di essi ci formiamo. Una simile inferenza dovrebbe valere come una conoscenza e implicare l'assoluta contraddizione e impossibilità di concepire una cosa altrimenti. Ma, poiché tutte le idee distinte sono separabili, è evidente che non ci può essere impossibilità di questo genere. Quando passiamo da un'impressione presente all'idea di un oggetto, è sempre possibile che abbiamo separata l'idea dall'impressione e in sua vece sostituita un'altra idea.

Con la sola ESPERIENZA, dunque, possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro. Quest'esperienza consiste in ciò: noi ci ricordiamo di aver avuto frequenti esempi dell'esistenza di una specie di oggetti, e rammentiamo anche che certi esponenti di un'altra specie di oggetti li hanno sempre accompagnati con una regolarità costante di contiguità e successione. Così, ricordiamo di aver visto quella specie di oggetto che chiamiamo *fiamma*, e di aver sentito quella specie di sensazione che chiamiamo *calore*. Noi ricordiamo parimenti il loro costante congiungimento in tutti i casi passati. Senza tante cerimonie chiamiamo la prima *causa* e il secondo *effetto*, e inferiamo l'esistenza di questo dall'esistenza di quella. In tutti i casi particolari di quel congiungimento, tanto la causa quanto l'effetto furono percepiti dai sensi e insieme presenti alla memoria. Ma, quando ci mettiamo a ragionare su essi, noi

percepiamo o rammentiamo soltanto uno dei termini, e suppliamo all'altro in conformità dell'esperienza passata.

Pian piano siamo, così, arrivati a scoprire — quando, occupati in tutt'altro argomento, meno ce lo aspettavamo — una nuova relazione fra causa ed effetto: la relazione, dico, di CONGIUNGIMENTO COSTANTE. La contiguità e la successione non sono sufficienti a farci affermare che di due oggetti uno è la causa e l'altro l'effetto, salvo che tale contiguità e successione non siano confermate in molti casi. Possiamo vedere adesso il vantaggio di aver abbandonato l'esame diretto di questa relazione, al fine di scoprire la natura di quella *connessione necessaria* che è parte tanto essenziale di essa. Con questo mezzo possiamo sperare di giungere al fine propostoci; benché, a dir il vero, la scoperta della nuova relazione ci faccia progredire assai poco nel nostro cammino. Poiché essa implica semplicemente questo: che oggetti simili si sono sempre presentati in una relazione simile di contiguità e successione; e sembra evidente, almeno a prima vista, che con questo mezzo non potremo mai scoprire un'idea nuova, e potremo soltanto moltiplicare, ma non approfondire gli oggetti della mente. C'è ragione di pensare che quello che non impariamo da un oggetto, non lo impareremo da cento, se sono della stessa specie e perfettamente somiglianti per ogni lato. Come i sensi ci mostrano in un caso due corpi, o movimenti, o qualità, in certe relazioni di successione e contiguità, così la memoria ci presenta una moltitudine di quei casi, nei quali, tuttavia, troviamo sempre ugualmente corpi, movimenti o qualità simili in relazioni simili. Dalla semplice ripetizione, anche all'infinito, di impressioni passate, non sorgerà mai un'idea nuova, originale, come quella della connessione necessaria, e in questo caso il numero delle impressioni non conta più di una sola. E tuttavia, per quanto questo ragionamento possa sembrare giusto e chiaro, sarebbe follia disperare così presto. Meglio è continuare il filo del nostro discorso; e avendo veduto come dal costante congiungimento di due oggetti noi inferiamo l'uno dall'altro, esaminiamo ora la natura di questa inferenza e del passaggio dall'impressione all'idea. Forse

apparirà in ultimo che la connessione necessaria si fonda proprio su tale inferenza, e non questa su quella.

Poiché sembra che il passaggio da un'impressione, presente alla memoria o ai sensi, all'idea di un oggetto, che chiamiamo causa o effetto, sia fondata sull'*esperienza* passata e sul ricordo della loro *costante congiunzione*, si domanda se l'esperienza produce tale idea mediante l'intelletto o mediante l'immaginazione: se siamo spinti dalla ragione a operare questo passaggio, ovvero da una certa associazione e relazione di percezioni. Se è la ragione che ci determina, essa procederà dal seguente principio: *I casi dei quali non abbiamo avuto nessun'esperienza debbono somigliare a quelli dei quali l'abbiamo avuta, e il corso della natura continua uniformemente sempre lo stesso.* Ora, per chiarire questa questione, consideriamo tutti gli argomenti sui quali tale proposizione si suppone fondata; e siccome essi debbono derivare o dalla *conoscenza* o dalla *probabilità*, gettiamo uno sguardo su ciascuno di questi gradi di evidenza, per vedere se per mezzo loro è lecito arrivare a una conclusione di quella specie.

Il nostro precedente metodo di ragionamento ci convince facilmente che non vi possono essere argomenti *dimostrativi* sufficienti a provare che *quei casi dei quali non abbiamo avuto nessun'esperienza somigliano a quelli dei quali l'abbiamo avuta.* È, per lo meno, possibile concepire un cambiamento nel corso della natura: ciò basta a provare che un tale cambiamento non è assolutamente impossibile. Farsi un'idea chiara di una cosa è già un argomento innegabile della sua possibilità, e basta a confutare ogni pretesa dimostrazione contro di essa.

La probabilità, poi, non scoprendo relazioni di idee in quanto meramente idee, ma soltanto quelle degli oggetti, dev'esser fondata in parte sulle impressioni di memoria e di senso, e in parte sulle idee. Se non ci fosse nessuna mescolanza d'impressioni nei nostri ragionamenti intorno alla probabilità, la conclusione sarebbe del tutto chimerica; così come, se non ci fosse nessuna mescolanza di idee, l'azione della mente che coglie la relazione sarebbe, propriamente

parlando, una sensazione, non un ragionamento. Quindi è necessario che in tutti i ragionamenti di probabilità qualche cosa o veduta o ricordata sia presente alla mente, sì che da essa inferiamo come connessa qualche altra cosa non veduta né ricordata.

Ora, la sola connessione o relazione di oggetti che può condurre oltre l'immediata impressione di memoria e di senso è quella di causa ed effetto, e ciò perché questa è la sola su cui possiamo fondare una giusta inferenza da un oggetto all'altro. L'idea di causa ed effetto è derivata dall'*esperienza*, la quale c'informa che certi particolari oggetti, in tutti i casi passati, sono andati costantemente uniti insieme. E poiché un oggetto simile a uno di questi si suppone che sia immediatamente presente nella nostra impressione, si presume l'esistenza anche di quell'altro, simile a esso, che l'accompagnava usualmente. Stando così le cose (e che così stiano non c'è modo, mi sembra, di dubitare), la probabilità viene a essere fondata su una presunzione di somiglianza fra due oggetti, dell'uno dei quali noi abbiamo avuto esperienza, e dell'altro no, ed è quindi impossibile che questa presunzione possa sorgere dalla probabilità. Uno stesso principio non può insieme esser causa ed effetto di un altro, ed è questa forse la sola proposizione, concernente questa relazione, che sia certa o intuitivamente o dimostrativamente.

Se qualcuno pensasse di eludere quest'argomentazione, e, senza determinare se i nostri ragionamenti su questo punto valgano come dimostrazioni o come probabilità, pretendesse che tutte le conclusioni ricavate dalla causalità siano tutte solidamente fondate, io desidero soltanto che ci presenti un tale ragionamento affinché possiamo esaminarlo. Forse dirà che, avendoci l'esperienza ammaestrati sull'unione costante di certi oggetti, possiamo ragionare così: Un tale oggetto ne produce sempre un altro; ma sarebbe impossibile che producesse quest'effetto, se non fosse dotato d'una potenza produttiva: ora, la potenza implica necessariamente l'effetto, e quindi c'è un giusto motivo per concludere dall'esistenza di un oggetto a quella del suo abituale concomi-

tante. La produzione passata implica una potenza; la potenza implica una nuova produzione; e la nuova produzione è ciò che noi inferiamo dalla potenza e produzione passata.

Sarebbe per me facile dimostrare la debolezza di questo ragionamento, se volessi servirmi di quelle osservazioni che ho già fatte, cioè che l'idea di *produzione* è la stessa di quella di *causalità*, e che nessun'esistenza può implicare, con certezza dimostrativa, una potenza in un altro oggetto. E potrei anche, se lo stimassi conveniente, anticipare quel che osserverò più innanzi sull'idea che ci formiamo di *potenza* e di *efficacia*. Ma poiché un tale procedimento potrebbe sembrare che indebolisca il mio sistema appoggiando una parte di esso sull'altra, e per non far nascere confusione nel mio ragionamento, tenterò di mantenere la mia tesi senza valermi di questi aiuti.

Concediamo, dunque, per un momento, che la produzione di un oggetto per mezzo di un altro implichi in ogni caso un potere, e che questo potere sia connesso con i suoi effetti. Ma, essendo già stato provato che il potere non risiede nelle qualità sensibili della causa, e che tuttavia non ci sono che queste presenti a noi, io domando: Perché assumete che lo stesso potere seguiti a esistere negli altri casi, solo perché percepite queste qualità? Il vostro richiamo alla passata esperienza non decide nulla sul caso presente: tutt'al più, può provare che quell'oggetto che ne produsse un altro era in quel momento dotato di tale potere; ma non può mai provare che quello stesso potere debba continuare nello stesso oggetto o collezione di qualità sensibili; e tanto meno che un uguale potere sia sempre unito a simili qualità sensibili. Se si rispondesse che abbiamo esperienza che quel potere continua a esser unito allo stesso oggetto, e che oggetti uguali sono dotati di uguali poteri, ripeterei la mia domanda: *Come dai casi passati, di cui abbiamo avuto esperienza, passiamo a una conclusione che va al di là di essi?* Se rispondete nello stesso modo di prima, alla vostra risposta opporrò una nuova domanda dello stesso genere, e così all'infinito: ciò che prova chiaramente che il vostro ragionamento non ha nessun vero fondamento.

Così, non soltanto la nostra ragione ci abbandona nella scoperta della *connessione ultima* tra cause ed effetti, ma anche dopo che l'esperienza ci ha edotti della loro *costante unione* è impossibile esser soddisfatti della ragione per cui dovremmo estendere quell'esperienza al di là di quei casi particolari che sono caduti sotto la nostra osservazione. Si suppone, ma non si è mai in grado di provare, che vi debba essere una somiglianza tra gli oggetti di cui abbiamo avuto esperienza e quelli che sono fuori della nostra portata.

Abbiamo già notato certe relazioni che ci fanno passare da un oggetto all'altro, sebbene non ci sia nessuna ragione per determinarci a questo passaggio; e possiamo stabilire come regola generale che, ovunque la mente faccia costantemente e uniformemente tale passaggio senza ragione, essa subisce l'influenza di quelle relazioni. Orbene, questo appunto è il caso presente. La ragione non ci può mai dimostrare la connessione di un oggetto con un altro, per quanto appoggiata dall'esperienza e dall'osservazione della costante unione in tutti i casi antecedenti. Quando, dunque, la mente passa dall'idea o impressione d'un oggetto all'idea o credenza d'un altro, non è determinata dalla ragione, ma da certi princìpi che associano tra loro le idee di questi oggetti e le uniscono nell'immaginazione. Se, infatti, l'unione delle idee nell'immaginazione non fosse più forte di quella che tra gli oggetti ci sembra di cogliere con l'intelletto, noi non potremmo in nessun caso inferire dalle cause gli effetti né riporre alcuna credenza in un qualsiasi fatto. Quindi, l'inferenza dipende soltanto dall'unione delle idee.

Ora, quei princìpi di unione tra le idee, li riducemmo a tre più generali e affermammo che l'idea o impressione di un oggetto introduce naturalmente l'idea di un altro a lui somigliante, contiguo, o connesso. Io non pretendo che questi princìpi siano *infallibili,* né che siano le *sole* cause di unione tra le idee: non sono infallibili, perché può darsi che uno fissi la sua attenzione, per qualche tempo, sopra un solo oggetto, senza spingere lo sguardo oltre di esso; né sono le sole cause, perché il pensiero si muove molto irregolarmente attraverso i suoi oggetti, e può balzare dal cielo

alla terra, da un punto all'altro del creato, senza un ordine e un metodo costante. Ma, pur riconoscendo la debolezza di queste tre relazioni e l'irregolarità dell'immaginazione, affermo che i soli princìpi *generali* che associano le idee sono la rassomiglianza, la contiguità e la causalità.

C'è, invero, un principio d'unione fra le idee che a prima vista può sembrar diverso: guardato, tuttavia, più a fondo rivela la stessa origine di questi. Quando a ogni individuo di una specie di oggetti l'esperienza ci mostra costantemente unito un individuo d'un'altra specie, l'apparire di un nuovo individuo dell'una o dell'altra specie trasporta naturalmente il pensiero all'oggetto che abitualmente lo accompagna. Così, poiché una certa idea particolare è comunemente unita a una certa particolare parola, basta udire questa parola perché si abbia l'idea corrispondente: sarebbe molto difficile alla mente, anche col massimo sforzo, impedire questo passaggio. In questo caso non è assolutamente necessario che nell'udire un certo suono riflettiamo sull'esperienza passata per considerare quale idea è stata abitualmente connessa a quel suono. L'immaginazione stessa prende il posto di questa riflessione, ed è così abituata a passare dalla parola all'idea, che non interpone un attimo di tempo fra l'udire l'una e il concepire l'altra.

Mentre riconosco che questo è veramente un principio di associazione delle idee, sostengo, tuttavia, ch'esso è lo stesso di quello di causa ed effetto, ed è parte essenziale di tutti i ragionamenti basati sulla causalità. Noi non abbiamo, infatti, altra nozione della causalità fuori di quella di certi oggetti che in tutti i casi precedenti trovammo *sempre uniti* e inseparabili. Né possiamo penetrare la ragione di quell'unione: osserviamo solo la cosa in se stessa, e constatiamo che dalla costante congiunzione gli oggetti acquistano una loro unione nell'immaginazione, sì che, quando l'impressione di uno ci colpisce, formiamo immediatamente l'idea dell'altro. Possiamo, dunque, stabilire che in ogni opinione o credenza c'è *un'idea relativa o associata a un'impressione presente*.

Di modo che, pur essendo la causalità una relazione

filosofica, in quanto implica la contiguità la successione e l'unione costante; tuttavia solo in quanto è una relazione *naturale*, che produce un'unione tra le idee, noi siamo in grado di ragionarne e inferire qualcosa da essa.

SEZIONE SETTIMA

NATURA DI TALE IDEA O CREDENZA

L'idea d'un oggetto è parte essenziale della credenza di esso, ma non è tutto. Molte cose noi concepiamo alle quali non crediamo. Per chiarire meglio, dunque, la natura della credenza, o le qualità di quelle idee alle quali assentiamo, faremo le seguenti considerazioni.

È evidente che tutti i ragionamenti sulle cause e gli effetti arrivano a conclusioni che riguardano dei fatti, e cioè, l'esistenza di oggetti o delle loro qualità. Ed è anche evidente che l'idea dell'esistenza non è affatto differente dall'idea di un oggetto, sì che, se dopo aver concepita una cosa, la vogliamo concepire anche come esistente, non facciamo in realtà nessun'aggiunta o alterazione alla nostra prima idea. Così, quando affermiamo che Dio è esistente, noi formiamo semplicemente l'idea di un tale essere quale ci si rappresenta; né l'esistenza che noi gli attribuiamo è concepita per mezzo di un'idea particolare da congiungere all'idea delle altre sue qualità, sì da poterla poi di nuovo separare e distinguere da queste. Dirò di più: non contento di affermare che il pensiero dell'esistenza di un oggetto non aggiunge nulla alla semplice rappresentazione di esso, sostengo che anche la credenza nell'esistenza non aggiunge nessuna nuova idea a quelle che compongono l'idea dell'oggetto. Quando penso Dio, quando lo penso come esistente, e quando credo alla sua esistenza, la mia idea di lui non si accresce né diminuisce. Ma, siccome v'è certamente una grande differenza fra il semplice concepire l'esistenza d'un oggetto e la credenza in essa, e poiché questa differenza

non risiede nelle parti o nel complesso dell'idea che concepiamo, ne segue ch'essa debba risiedere nel *modo* con cui la concepiamo.

Supponete che uno mi metta innanzi proposizioni alle quali non posso assentire: che *Cesare morì nel suo letto*, che *l'argento è più facile a fondersi del piombo*, o che *il mercurio è più pesante dell'oro*; è evidente che, nonostante la mia incredulità, capisco benissimo ciò che vuol dire, e formo tutte le idee ch'egli forma. La mia immaginazione è dotata della stessa forza della sua, né egli può concepire un'idea ch'io non possa concepire, né congiungere idee ch'io non possa congiungere. Domando, allora: in che cosa consiste la differenza tra credere una proposizione e non crederla? La risposta è facile per le proposizioni che son oggetto d'intuizione o di dimostrazione. In questi casi, chi assente, non soltanto concepisce le idee contenute nella proposizione, ma è costretto a concepirle in quel modo o immediatamente o per interposizione di altre idee. Tutto ciò ch'è assurdo, è inintelligibile; né l'immaginazione può concepire cosa contraria a una dimostrazione. Ma poiché nei ragionamenti di causalità e che concernono una questione di fatto questa assoluta necessità non ha luogo, e l'immaginazione è libera di concepire i due lati della questione, io domando ancora: *In che consiste la differenza fra l'incredulità e la credenza?*: la concezione dell'idea è infatti possibile e necessaria per ambedue i casi ugualmente.

Né sarebbe una risposta soddisfacente quella di dire che, chi non assente a una nostra proposizione, prima ha concepito l'oggetto nello stesso modo di noi, e poi in modo diverso, sì che se ne fa un'altra idea. Questa risposta non è soddisfacente, non perché sia falsa, ma perché non coglie tutta la verità. È chiaro che non si può dissentire da uno senza concepire i due lati della questione; ma, poiché non si può crederne che uno solo, questa credenza deve porre qualche differenza tra la concezione alla quale si assente e quella dalla quale si dissente. Noi possiamo, infatti, mescolare, unire, separare, confondere e variare le nostre idee in cento modi; ma, finché non sorga un principio che fissi

una di queste situazioni, in realtà non abbiamo nessun'opinione. E questo principio manifestamente non aggiunge niente alle precedenti idee, ma può soltanto cambiare la nostra *maniera* di concepirle.

Tutte le percezioni della mente sono di due specie: cioè, impressioni e idee, e queste differiscono tra loro soltanto per il diverso grado di forza e vivacità [6]. Le nostre idee son copie delle nostre impressioni e le rappresentano in tutte le loro parti. Se volete variare in qualche modo l'idea di un particolare oggetto, non avete da far altro che accrescerne o diminuirne la forza e vivacità. Se le apportate un mutamento diverso, essa rappresenterà una cosa o impressione diversa. Avviene come per i colori: una particolare sfumatura può dare a un colore un grado maggiore o minore di vivacità e chiarezza, senza alcun'altra variazione; ma, se apportate una variazione diversa, non sarà più lo stesso colore. Similmente, non facendo altro la credenza che variare la maniera di concepire un oggetto, può dare alle nostre idee soltanto ulteriore forza e vivacità. Un'opinione, quindi, o la credenza, può esser definita esattamente come UN'IDEA VIVACE, RELATIVA, O ASSOCIATA, A UN'IMPRESSIONE PRESENTE [7].

[6] [Quest'affermazione è modificata nell'Appendice, pp. 664-5.]

[7] Cogliamo qui l'occasione per additare un grave errore, il quale, ammesso generalmente dai trattatisti di logica, ha finito, con la ripetizione che se ne fa nelle scuole, con esser considerato come una massima evidente. Esso consiste nella divisione, che si fa volgarmente, degli atti dell'intelletto in *concetto, giudizio* e *ragionamento*, con annesse definizioni: per cui il concetto sarebbe la semplice rappresentazione d'una o più idee; il giudizio, il separare o unire idee differenti; il ragionamento, il separare o l'unire differenti idee per interposizione di altre che ne mostrerebbero la relazione. Queste distinzioni e definizioni sono false per molti rispetti. In *primo* luogo non è affatto vero che in ogni giudizio ci debbano essere due idee differenti: nella proposizione *Dio è*, e in ogni altra che riguardi l'esistenza, questa non è un'idea distinta che noi uniamo a quella dell'oggetto, sì che dall'unione venga fuori un'idea composta. In *secondo* luogo, come possiamo formare una proposizione che contenga una sola idea, così possiamo esercitare la nostra ragione intorno a due idee soltanto, senza ricor-

Gli argomenti principali che portano a questa conclusione sono i seguenti. Quando inferiamo l'esistenza di un oggetto da quella di altri, qualche oggetto dev'essere presente, o alla memoria o ai sensi, che serva di base al ragionamento: la mente non può infatti retrocedere all'infinito nelle sue inferenze. La ragione non potrà mai convincerci che l'esistenza di un oggetto implichi quella di un altro: per cui, quando passiamo dall'impressione di un oggetto all'idea o credenza d'un altro, non siamo spinti a ciò dalla ragione, ma dall'abitudine, ossia da un principio di associazione. Ma il credere è qualche cosa più di una semplice idea: è un modo particolare di formare un'idea. E poiché una stessa idea può variare soltanto per una variazione nel grado della sua forza e vivacità, la conclusione finale è che il credere è un'idea vivace prodotta dalla relazione con un'impressione presente, secondo quanto si è definito prima.

[Quest'operazione della mente, che forma la credenza nelle questioni di fatto, è stata finora uno dei più grandi misteri della filosofia, benché nessuno abbia neanche sospettato che ci fosse qualche difficoltà a spiegarla. Per parte mia debbo confessare che ce ne trovo, e non piccola; e

rere a una terza che faccia da medio tra loro. Noi inferiamo una causa dal suo effetto immediatamente, e questa inferenza non soltanto è una vera specie di ragionamento, ma è più forte delle altre e convince di più, proprio perché tra le due idee estreme non ne interpone un'altra per connetterle. Ciò che di questi tre atti dell'intelletto si può dire in generale, è che, guardati in fondo, si riducono tutti al primo, perché non sono altro che forme particolari di concepire un oggetto. Sia che si prenda in considerazione un solo oggetto, o più; sia che ci fermiamo su questi, o da questi passiamo ad altri; e in qualunque forma o ordine li prendiamo in esame, l'atto della mente non va al di là della semplice rappresentazione, e l'unica differenza, che qui bisogna rilevare, è quando noi uniamo la credenza al concetto, perché siamo persuasi della verità di ciò che concepiamo. Quest'atto della mente non è stato ancora spiegato da nessun filosofo, e quindi sono libero di avanzare la mia ipotesi intorno a esso: cioè, che esso altro non sia che una forte e ferma rappresentazione di un'idea, tanto che si avvicina in qualche modo all'impressione immediata.

che, anche quando sento di comprendere perfettamente la questione, non so come fare a trovar i termini per esprimermi. Concludo, con un'induzione che mi sembra del tutto evidente, che un'opinione o credenza non è altro che una idea, diversa dalla finzione non per natura o per l'ordine delle sue parti, ma per la *maniera* con cui è concepita. Ma per spiegare questa *maniera* non trovo una parola che faccia pienamente al caso, e sono costretto a rimandare ognuno al suo proprio sentimento per una nozione perfetta di questa operazione della mente. Un'idea a cui si assente *si sente* diversamente da quella ch'è una mera finzione della fantasia; ed è proprio questa differenza del sentire ch'io mi sforzo di spiegare con le espressioni di *forza* o *vivacità* superiore, di maggiore *solidità* o *fermezza* o *stabilità*. Questa varietà di termini, che possono sembrare così poco filosofici, mira soltanto ad esprimere quell'atto della mente per il quale ogni cosa reale è a noi più presente delle finzioni, e conferisce a essa una maggiore importanza per il pensiero, sì che maggiore è anche la sua influenza sulle passioni e sull'immaginazione. Purché ci troviamo d'accordo sulla cosa è inutile discutere sulle parole. L'immaginazione ha il governo di tutte le sue idee: può unirle, mischiarle, variarle in tutti i modi: può concepire gli oggetti in tutte le circostanze di luogo e di tempo: e può porli, per così dire, innanzi ai nostri occhi con i loro veri colori, come se fossero esistiti realmente. Ma, poiché è impossibile che questa facoltà possa da se stessa arrivare alla credenza, è evidente che la credenza non consiste nella natura o nell'ordine delle idee, ma nel modo di concepirle e di renderle sensibili alla mente. Confesso ch'è impossibile spiegare perfettamente questo sentimento o maniera di concepire. Ci sono parole che si avvicinano per il significato; ma il suo vero e proprio nome è quello di *credenza*, termine comune che ognuno capisce a sufficienza. In sede filosofica, poi, dobbiamo contentarci di affermare ch'essa è qualcosa di *sentito* dalla mente, la quale distingue, così, le idee del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. Essa dà a loro maggior forza e in-

fluenza, le fa apparire più importanti, le fissa nella mente, e ne fa princìpi che governano tutte le nostre azioni.]

Questa definizione ognuno può trovarla conforme al proprio sentimento e alla propria esperienza. Come mettere in dubbio che le idee alle quali assentiamo sono più forti, più ferme, più vive di quelle dei castelli in aria? Se uno si mette a leggere un libro come fosse un romanzo, e un altro come fosse una storia vera, manifestamente essi ricevono le medesime idee e nello stesso ordine; né l'incredulità del primo né la credenza del secondo impediranno loro di dare al testo lo stesso significato. Quelle parole producono le stesse idee in entrambi, benché quanto affermano non abbia la stessa influenza su di loro. Il secondo ha una concezione più viva di tutti i particolari: egli penetra più addentro in quel che riguarda i personaggi del racconto; si rappresenta le loro azioni, i caratteri, le amicizie e inimicizie; e arriva sino a rappresentarsi i loro lineamenti, l'aspetto, la figura tutta quanta. Invece, il primo, che non dà nessun credito alla testimonianza dell'autore, ha una concezione più debole, più languida, di tutti questi particolari; e se non fosse per lo stile e per l'ingegnosità della composizione, la lettura non gli offrirebbe un grande svago.

SEZIONE OTTAVA

CAUSE DELLA CREDENZA

Avendo spiegato la natura della credenza e dimostrato ch'essa consiste in un'idea vivace relativa a un'impressione presente, passiamo ad esaminare da quali princìpi deriva, e che cos'è che dà quella vivacità all'idea.

Vorrei porre, nella scienza della natura umana, questa massima generale: che, *quando un'impressione ci si presenta, non soltanto trasporta la mente a quelle idee che sono in relazione con essa, ma comunica loro anche una parte della sua forza e vivacità.* Tutte le operazioni della

mente dipendono in gran parte dalla sua disposizione nell'atto di compierle: secondo che gli spiriti sono più o meno elevati, e l'attenzione più o meno intensa, l'azione avrà più o meno vigore e vivacità. Se, quindi, si presenta un oggetto che eleva e ravviva il pensiero, ogni azione, alla quale la mente si applica, sarà più forte e più vivace, finché questa disposizione continua. Ora, è evidente che la continuità della disposizione dipende interamente dagli oggetti a cui la mente s'interessa: ogni nuovo oggetto imprime naturalmente una nuova direzione agli spiriti, e cambia quella disposizione; al contrario, quando la mente si fissa costantemente sullo stesso oggetto, o passa facilmente e insensibilmente attraverso oggetti tra loro in relazione, quella disposizione ha una durata molto maggiore. Onde accade che, una volta che la mente sia ravvivata da un'impressione presente, seguita a formare idee più vivaci degli oggetti relativi per un naturale passaggio della sua disposizione dall'una agli altri. Il mutamento degli oggetti è così facile che la mente lo avverte appena, e si applica alla rappresentazione della relativa idea con tutta la forza e la vivacità dell'impressione presente.

Queste considerazioni sulla natura della relazione, e sulla facilità del passaggio ad essa essenziale, possono bastare, da sole, per dichiararci soddisfatti riguardo alla realtà di questo fenomeno. Pure, debbo confessare ch'io confido soprattutto nell'esperienza per convincere ognuno di un principio tanto importante. Si faccia, quindi, un primo esperimento di esso, osservando come, allorché ci si presenta il ritratto di un amico assente, la nostra idea di lui si ravviva per la *rassomiglianza*, e ogni passione che quest'idea produce, sia di gioia o di dolore, acquista nuova forza e vigore. A produrre quest'effetto concorrono tanto la relazione quanto l'impressione presente. Qualora il ritratto non fosse rassomigliante, anzi non fosse fatto per lui, non trasporterebbe mai così intensamente verso di lui il nostro pensiero. E qualora il ritratto, così come la persona, fossero assenti, la mente, benché possa passare dal pensiero dell'uno a quello dell'altra, sente che da questo passaggio la sua idea è piut-

tosto indebolita che ravvivata. Noi proviamo piacere nel guardare il ritratto di un amico quando è posto innanzi a noi, ma quando il ritratto è lontano preferiamo pensare direttamente a lui piuttosto che attraverso la sua immagine, la quale è ugualmente distante e confusa.

I riti della religione cattolica romana ci possono fornire un altro esperimento della stessa natura. I devoti di questa strana superstizione si difendono, di solito, dall'accusa che viene loro fatta di buffoneria, col dire ch'essi sentono l'effetto salutare di quelle azioni, di quei movimenti ed atteggiamenti esteriori, nell'accresciuta devozione e nel più vivo fervore, che altrimenti svanirebbero ove fossero rivolti soltanto a oggetti distanti e immateriali. Noi mettiamo in luce, dicono, gli oggetti della nostra fede traducendoli in tipi e immagini sensibili, e così li rendiamo presenti a noi più immediatamente di quello che ci sarebbe possibile con una contemplazione meramente intellettuale. Gli oggetti sensibili, infatti, hanno sempre un'influenza maggiore degli altri sull'immaginazione e quest'influenza viene rapidamente trasportata a quelle idee con le quali quegli oggetti sono in relazione e alle quali somigliano. Dall'esempio di queste pratiche e da questo ragionamento voglio concludere soltanto che l'efficacia della rassomiglianza nel ravvivare l'idea è molto comune; e poiché in ogni caso si vede come a dar ragione del fatto concorrono insieme la rassomiglianza e l'impressione presente, siamo dall'esperienza sufficientemente autorizzati ad affermare la realtà del precedente principio.

A questi esperimenti possono aggiungere valore altri di genere diverso, considerando, oltre gli effetti della *rassomiglianza*, quelli della *contiguità*. È certo che la distanza diminuisce la forza di ogni idea, e che l'approssimarsi a un oggetto, benché questo non si riveli ancora ai sensi, agisce sulla mente con un'influenza che imita l'immediata impressione. Così, il pensare a un oggetto trasporta subito la mente a ciò che gli è contiguo, sebbene una vivacità superiore, in quel passaggio, si abbia soltanto dalla presenza effettiva dell'oggetto. Quando sono poche miglia lontano da casa, tutto ciò che ha relazione con essa mi tocca più da vicino

che se fossi distante duecento leghe, benché, anche a questa distanza, se rifletto a qualcosa che si trovi nelle vicinanze dei miei amici e della mia famiglia, si produce naturalmente in me l'idea di essi. In quest'ultimo caso, gli oggetti della mia mente sono soltanto idee, e nonostante che fra loro vi sia un facile passaggio, questo, da solo, per la mancanza di un'impressione immediata, non è capace di dare una vivacità superiore a nessuna di esse[8].

Nessuno può dubitare che la causalità non abbia la stessa influenza delle altre due relazioni. La gente superstiziosa fa un conto straordinario delle reliquie dei santi, per la stessa ragione per la quale vanno in cerca di tipi e d'immagini, allo scopo di rendere più viva la loro devozione, e più intima e forte la rappresentazione di quelle vite esemplari che vorrebbero imitare. Ora, è evidente che tra le più preziose reliquie che un devoto possa procurarsi è quella di una cosa fatta dalle mani stesse del santo; e se i suoi abiti e altri oggetti d'uso hanno pure tanto valore, è perché sono stati a sua disposizione, mossi e adoperati da lui, sì che devono esser considerati quasi suoi effetti e connessi con lui da una catena di conseguenze più breve di quella dalla quale apprendiamo la realtà della sua esistenza. Questo fenomeno prova chiaramente che un'impressione presente può rendere, per una relazione di causalità, più vivace una

[8] « Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando corum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum; cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina » (Cic., *De finibus*, lib. V). [Nota aggiunta nell'Appendice.]

idea e conseguentemente produrre, conforme alla precedente definizione, la credenza e l'assenso.

Che necessità abbiamo di cercar altri argomenti per provare che un'impressione presente può, per una relazione o passaggio dell'immaginazione ravvivare un'idea, quando basta da solo a questo scopo l'esempio addotto per i ragionamenti intorno alla causa e all'effetto? Bisogna bene che abbiamo un'idea del fatto che crediamo; e non c'è dubbio che quest'idea nasce soltanto da una relazione con un'impressione presente; ed è certo, anche, che la credenza non aggiunge niente all'idea, ma soltanto cambia il nostro modo di concepirla e la rende più forte e più vivace. Sì che l'influenza da me affermata della relazione è l'immediata conseguenza di tutti questi passi, di cui ciascuno mi pare al sicuro da ogni errore. In questa operazione della mente entrano soltanto l'impressione presente, un'idea vivace, e una relazione o associazione nell'immaginazione tra l'impressione e l'idea: non vi può esser quindi alcun sospetto di errore.

Per mettere il tutto in piena luce, consideriamo la presente questione come una questione di filosofia naturale da determinarsi con l'esperienza e l'osservazione. Suppongo che mi venga presentato un oggetto, al cui riguardo faccio certe constatazioni e mi formo certe idee, alle quali dico di credere e di assentire. Qui è evidente, che, sebbene quest'oggetto, presente ai miei sensi, e l'altro, l'esistenza del quale desumo dal ragionamento, possano essere, per certe loro potenze e qualità, creduti capaci d'influenzarsi l'un l'altro; tuttavia, poiché il fenomeno della credenza, che attualmente esaminiamo, è puramente interno, queste potenze e qualità, essendo del tutto ignote, non possono contribuire a produrlo. È l'impressione presente che dev'essere considerata come la vera e reale causa dell'idea o credenza che l'accompagna. Noi dobbiamo, quindi, cercar di scoprire mediante l'esperienza le particolari qualità, per cui essa è in grado di produrre un effetto così straordinario.

Osservo, in primo luogo, che l'impressione presente non ha quest'effetto per proprio potere ed efficacia, e considerata

di per sé sola, come singola percezione limitata al momento presente. Un'impressione, dalla quale nella sua prima apparizione non posso trarre nessuna conclusione, può in seguito diventare fondamento di credenza, quando io abbia avuto esperienza delle sue abituali conseguenze. In ogni caso dobbiamo aver osservata la stessa impressione nel passato e averla trovata costantemente unita a qualche altra impressione. Ciò è confermato da un sì gran numero di esperienze, che non ammette il più piccolo dubbio.

Da una seconda considerazione concludo che la credenza che accompagna l'impressione presente ed è prodotta da numerose impressioni e congiunzioni passate, sorge immediatamente, senza nessuna nuova operazione né della ragione né dell'immaginazione. Di questo posso esser certo, perché non ho nessuna coscienza di una tale operazione, né, d'altronde, saprei dove trovar un fondamento di essa. Se, dunque, chiamiamo ABITUDINE ciò che procede da un'antecedente ripetizione, senza nessun nuovo ragionamento o inferenza, possiamo stabilire come verità certa che ogni credenza, la quale segua un'impressione presente, ha in questa la sua unica origine. Quando siamo abituati a vedere due impressioni congiunte insieme, l'apparire o l'idea dell'una immediatamente ci porta all'idea dell'altra.

Pienamente soddisfatto su questo punto, faccio un terzo ordine di esperimenti per sapere se c'è qualche altra condizione, oltre l'abitudine a passare da un'idea all'altra, affinché si produca questo fenomeno della credenza. Muto, quindi, la prima impressione in un'idea; e osservo che, pur rimanendo l'abitudine a passare all'idea correlativa, tuttavia non c'è ancora, in realtà, nessuna credenza o persuasione. La presenza di un'impressione è, dunque, una condizione assolutamente necessaria: per cui, paragonando un'impressione con un'idea, e trovando che la sola differenza tra loro consiste nel differente grado di forza e vivacità, concludo da tutto ciò che la credenza è una concezione più viva e intensa di un'idea, derivante dalla sua relazione con un'impressione presente.

Cosicché qualsiasi ragionamento di probabilità si riduce

a una specie di sensazione. Non è soltanto nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche in filosofia. L'esser io convinto di un principio, non vuol dir altro se non che c'è un'idea che mi colpisce più fortemente. Quando do la preferenza a un ordine di argomenti su di un altro, non faccio che decidere, con il mio sentimento, la superiorità della loro influenza. Negli oggetti non c'è da scoprire nessuna connessione, né da nessun altro principio fuori dell'abitudine, che agisce sull'immaginazione, possiamo inferire dall'apparire di uno l'esistenza di un altro.

Si badi, tuttavia, che l'esperienza precedente, dalla quale dipendono i nostri giudizi causali, può agire sulla mente in modo tanto insensibile da passar inosservata, e può pure, in certo grado, essere ignorata da noi. Una persona che si ferma a un tratto nel suo cammino perché ha incontrato un fiume, prevede le conseguenze del suo procedere innanzi, e la previsione gli è trasmessa dalla passata esperienza che lo informa di quell'unione di cause e di effetti. Dobbiamo credere che in questo caso egli rifletta sopra tutte le esperienze passate, e abbia bisogno di richiamar alla memoria i casi che ha veduto o di cui ha sentito parlare, per scoprire gli effetti dell'acqua sui corpi animali? No, certamente: non è questo il metodo con cui procede nel suo ragionamento. L'idea della sommersione è così strettamente collegata con quella dell'acqua, e l'idea della soffocazione con quella della sommersione, che la mente opera il passaggio senza l'aiuto della memoria. L'abitudine agisce prima che abbiamo il tempo di riflettere. Gli oggetti sembrano così inseparabili che, passando dall'uno all'altro, non interponiamo un momento di sosta. Ma, poiché questo passaggio deriva dall'esperienza, e non da un'originaria connessione fra le idee, dobbiamo necessariamente riconoscere che l'esperienza può produrre una credenza e un giudizio causale con una segreta operazione che non è stata pensata prima. Questo toglie ogni appiglio all'obiezione che alcuno volesse far ancora, che ci sia bisogno di ragionare per convincersi del principio, per cui *i casi dei quali non abbiamo nessuna esperienza*

debbono necessariamente rassomigliare a quelli dei quali abbiamo esperienza: poiché l'esempio fa vedere che l'intelletto o l'immaginazione può trarre conseguenze dall'esperienza passata senza rifletterci su, anzi senza bisogno di formulare nessun principio in proposito o ragionare su esso.

In generale possiamo osservare che nelle congiunzioni causali più accertate e uniformi, come quelle di gravità, di impulso, di solidità, ecc., la mente non si spinge mai a esaminare l'esperienza passata: benché, in altre associazioni di oggetti più rare e inusitate, possa aiutare con la riflessione l'abitudine e il passaggio delle idee. Anzi, vediamo che in alcuni casi la riflessione produce la credenza senza l'abitudine, o, per meglio dire, che la riflessione produce l'abitudine in via *indiretta* e *artificiale.* Mi spiego. È cosa certa non soltanto in filosofia, ma anche nella vita ordinaria, che noi possiamo giungere alla conoscenza di una causa particolare con l'esperienza anche di un unico caso, se procediamo con accorgimento e dopo un'accurata rimozione di tutte le circostanze estranee e superflue. Ora, poiché dopo un esperimento di questo genere la mente, dall'apparire della causa o dell'effetto, può inferire l'esistenza dell'oggetto correlativo; e poiché un'abitudine con un'unica esperienza non si acquista mai, si potrebbe sospettare che in questo caso la credenza non sia effetto dell'abitudine. Ma questa difficoltà svanirà appena si consideri che, per quanto si supponga d'aver fatto esperimento una volta sola d'un particolare effetto, tuttavia sono milioni i casi che ci convincono che *oggetti simili posti in circostanze simili produrranno sempre effetti simili*; e trovandosi questo principio confermato a sufficienza dall'abitudine, conferisce evidenza e solidità a ogni opinione a cui può venir applicato. La connessione delle idee non diviene abituale dopo un solo esperimento, ma questa connessione viene compresa sotto un altro principio abituale. Sì che si torna alla nostra ipotesi. Noi trasferiamo sempre la nostra esperienza, *espressamente* o *tacitamente*, *direttamente* o *indirettamente*, ai casi di cui non abbiamo esperienza.

Si deve, infine, notare che è molto difficile parlare delle operazioni della nostra mente in termini del tutto propri ed esatti, perché il linguaggio comune raramente fa certe sottili distinzioni, e generalmente usa lo stesso termine per quelle operazioni che più o meno si somigliano. E siccome in uno scritto questa è una fonte inevitabile di oscurità e confusione, può spesso far nascere dubbi e obiezioni che il lettore altrimenti non avrebbe mai sognato. Così, la mia affermazione generale, che l'opinione o credenza altro *non sia che un'idea forte e vivace derivata da un'impressione presente e con essa in relazione,* a causa di una certa ambiguità delle parole *forte* e *vivace* può dar pretesto all'obiezione seguente. Si potrebbe dire che non soltanto un'impressione, ma anche un'idea può dar occasione a ragionare, tanto più che abbiam posto come principio che *tutte le nostre idee son derivate dalle impressioni corrispondenti.* Supponiamo, infatti, che io ora formi un'idea della quale abbia dimenticato l'impressione corrispondente. Da quest'idea posso concludere d'aver avuto una volta l'impressione corrispondente, e poiché questa conclusione è accompagnata dalla credenza, si potrebbe chiedere: donde derivano le qualità di forza e vivacità che costituiscono questa credenza? Rispondo subito: *dall'idea presente.* Poiché l'idea, non essendo qui considerata come la rappresentazione di un oggetto assente, ma come una percezione reale, di cui la mente è intimamente cosciente, deve poter comunicare, a qualunque cosa sia in rapporto con essa, la stessa qualità, di *stabilità,* di *solidità,* di *forza,* di *vivacità,* o come altrimenti si voglia chiamare quella proprietà, mercé la quale la mente, riflettendo su di essa, è sicura della sua esistenza presente. L'idea, qui, tiene il posto di un'impressione, e ne è l'esatto equivalente per ciò che si riferisce al caso presente.

Per la stessa ragione, non dobbiamo meravigliarci se sentiamo parlare del ricordo di un'idea: vale a dire, dell'idea di un'idea, e della sua forza e vivacità superiore alle vaghe concezioni dell'immaginazione. Poiché, nel riandare ai nostri precedenti pensieri, noi ci rappresentiamo non soltanto gli oggetti ai quali pensavamo, ma anche l'azione della

mente che li pensava: quel certo *je-ne-sais-quoi*[9], del quale è impossibile dare una definizione o descrizione, ma che ognuno intende da sé a sufficienza. Quando la memoria ci presenta l'idea di questo passato atto mentale, è facile concepire come quest'idea possa avere più vigore e fermezza di quanto un pensiero passato è presente a noi non accompagnato da quel ricordo.

Ognuno ora comprende come possiamo formarci l'idea di un'impressione e di un'idea e credere alla loro esistenza.

SEZIONE NONA

EFFETTI DI ALTRE RELAZIONI E DI ALTRE ABITUDINI

Per quanto siano convincenti le precedenti considerazioni, non dobbiamo contentarcene, ma dobbiamo guardare l'argomento da tutti i lati, allo scopo di trovare anche altri punti di vista a illustrazione e conferma di princìpi fondamentali così straordinari. La scrupolosa esitazione nell'ammettere nuove ipotesi è una disposizione così lodevole in un filosofo, e così necessaria per l'esame della verità, che merita di esser assecondata, e richiede che si pongano innanzi tutte le ragioni atte a soddisfarla, e siano rimosse tutte le obiezioni che possono creare intoppi al ragionamento.

Ho osservato più volte che, oltre la relazione di causa ed effetto, anche le due relazioni di rassomiglianza e contiguità debbono esser considerate come princìpi di associazione, capaci di trasportare l'immaginazione da un'idea all'altra; e che, quando di due oggetti insieme connessi da una di queste relazioni uno di essi è immediatamente presente alla memoria o ai sensi, la mente non soltanto viene spinta, dal principio di associazione, all'oggetto correlativo, ma lo concepisce anche con maggior forza e vigore per l'azione

[9] [In francese nel testo. (*N.d.C.*)]

insieme di quel principio e dell'impressione presente. Queste osservazioni miravano a confermare, mediante un'analogia, la spiegazione data dei giudizi causali. Ma questa stessa argomentazione potrebbe esser ritorta contro di me, e invece di confermare la mia ipotesi diventare un'obiezione contro di essa. Poiché, si potrebbe dire, se tutte le parti di quest'ipotesi fossero vere — cioè, che queste tre specie di relazione derivano dai medesimi princìpi, che i loro effetti nel rinforzare e ravvivare le idee sono gli stessi, e che la credenza non è altro se non una rappresentazione più energica e vivace di un'idea — ne seguirebbe che quell'azione della mente può derivare non soltanto dalla relazione di causa ed effetto, ma anche da quella di contiguità e rassomiglianza. Ma, siccome dall'esperienza vediamo che la credenza nasce soltanto dalla causalità, e che soltanto se gli oggetti sono connessi da tale relazione noi possiamo trarre un'inferenza dall'uno all'altro, c'è motivo di sospettare che qualche errore si sia intromesso in questo atteggiamento, che ci fa incorrere in tali difficoltà.

Questa è l'obiezione: vediamo come si può rispondere. Intanto è chiaro che, qualunque cosa sia presente alla memoria, e colpisca la mente con una vivacità somigliante a un'impressione immediata, deve avere grande importanza in tutte le operazioni della mente, e distinguersi facilmente dalle pure finzioni dell'immaginazione. Di queste impressioni o idee della memoria noi formiamo una specie di sistema che comprende tutto ciò che ricordiamo esserci stato presente, sia nella percezione interna, sia in quella dei sensi; e ogni particolare di quel sistema, insieme alle impressioni presenti, è ciò che siamo soliti chiamare *realtà*. Ma la mente non si ferma qui: poiché, trovando che insieme a questo sistema di percezioni ce n'è un altro connesso dall'abitudine, ossia, se preferite dir così, dalla relazione di causa ed effetto, essa procede all'esame delle loro idee; e poiché sente che la considerazione di queste particolari idee avviene in un modo necessariamente determinato, e che l'abitudine, o relazione con cui un tal modo è determinato, non ammette il minimo cambiamento, essa di queste idee si forma un

nuovo sistema, e dà loro parimenti dignità e titolo di *realtà*. Il primo di questi sistemi è oggetto della memoria e dei sensi; il secondo, del giudizio.

Quest'ultimo principio è quello che popola il mondo e ci fa conoscere esistenze che, con la loro lontananza nel tempo e nello spazio, si trovano fuori della portata dei nostri sensi e della nostra memoria. Per mezzo suo mi raffiguro l'universo nell'immaginazione e fisso la mia attenzione in ogni parte di esso che mi piaccia. Mi faccio un'idea di Roma, che non ho mai vista, ma di cui l'idea è connessa con impressioni che ricordo aver ricevute dalla conversazione e dai libri di viaggiatori e di storici. Quest'idea di Roma la colloco in un certo punto dell'idea di un oggetto che chiamo il globo: unisco a essa la concezione d'un governo, d'una religione e di costumi particolari; guardo al suo passato e considero la sua fondazione, le sue varie rivoluzioni, fortune e sfortune. Tutto ciò, e qualsiasi altra cosa a cui credo, non son altro che idee, le quali, tuttavia, per la forza e per l'ordine loro, derivante dall'abitudine e dalla relazione causale, si distinguono dalle altre idee che sono meramente creature dell'immaginazione.

Quanto all'influenza della contiguità e della rassomiglianza, si può osservare che, se l'oggetto contiguo e somigliante è compreso nel sistema ora accennato di realtà, non è dubbio che queste due relazioni aiuteranno quella di causa ed effetto, e scolpiranno con maggior forza la relativa idea nell'immaginazione. Ne riparleremo ora più ampiamente. Frattanto spingo la mia osservazione un passo più innanzi e affermo che, quand'anche l'oggetto in relazione fosse soltanto nella fantasia, quella relazione servirebbe pur sempre a ravvivarne l'idea e ad accrescerne l'influenza. Un poeta, indubbiamente, riuscirà meglio a fare una viva descrizione dei Campi Elisi se solleciterà la propria immaginazione con la vista d'un bel campo o d'un giardino, così come in altro momento può con la fantasia trasportarsi in mezzo a queste favolose regioni, simulando una contiguità con la quale ravviva l'immaginazione.

Ma, benché io non possa escludere del tutto le relazioni

di rassomiglianza e di contiguità in quest'operazione della fantasia, osservo che, quando è sola, la loro influenza su essa è debole e incerta; laddove, essendo la relazione causale condizione necessaria per convincerci della realtà di un'esistenza, solo questo convincimento dà forza anche alle altre relazioni. Poiché, se all'apparire di un'impressione, non soltanto immaginiamo un altro oggetto, ma, arbitrariamente e per mero nostro piacere, lo mettiamo in una certa relazione con l'impressione, questo conta poco, e non c'è nessuna ragione che al riapparire della stessa impressione siamo spinti a porre lo stesso oggetto nella stessa relazione con essa. Non c'è nessuna specie di necessità per la mente d'immaginare due oggetti somiglianti e contigui; e quand'anche se li immagini così, nulla la obbliga a immaginarli sempre così, nella stessa relazione, immutabilmente. Ed invero una tale immagine è fondata sopra un motivo così tenue che nient'altro all'infuori del *capriccio* può determinare la mente a essa; ed essendo quel motivo fluttuante e incerto, non è possibile che possa agire con un grado considerevole di forza e di costanza. La mente prevede e anticipa il mutamento, e fin dal primo istante sente l'insicurezza delle sue azioni e la debolezza della sua presa sugli oggetti. Il senso di quest'imperfezione, pur forte in ogni singolo caso, aumenta ancora di più quando ricordiamo e confrontiamo i diversi casi osservati ed esperimentati, e ci formiamo la *regola generale* di non riporre la nostra fiducia in quei momentanei bagliori di luce che sorgono nell'immaginazione da una finta rassomiglianza e contiguità.

La relazione causale, invece, ha tutti i vantaggi opposti: i suoi oggetti sono inalterabili e determinati: le impressioni della memoria, in essa, non cambiano mai in grado rilevante; ed ogni impressione trascina con sé un'idea precisa, che prende posto nell'immaginazione come cosa salda e reale, sicura e invariabile: il pensiero è sempre spinto a passare dall'impressione all'idea, e da una particolare impressione a una particolare idea, senza scelta o esitazione.

Anzi, non contento di aver risposto a questa obiezione, voglio trarne una prova della mia dottrina. La contiguità e

la rassomiglianza hanno efficacia molto inferiore a quella della causalità; e tuttavia hanno qualche efficacia: aumentano la convinzione di un'opinione e la vivacità della rappresentazione. Se questo riusciamo a provarlo con molti altri esempi oltre quelli già citati, sarà un argomento di più per ammettere che la credenza non è altro se non un'idea vivace in relazione con un'impressione presente.

Per cominciare dalla contiguità, è stato notato, fra i maomettani come fra i cristiani, che quei *pellegrini* che hanno visto la Mecca o la Terra Santa sono sempre credenti più pii e zelanti di quelli che non hanno avuto questa fortuna. Un uomo al quale la memoria presenta un'immagine vivace del Mar Rosso, del Deserto, di Gerusalemme e della Galilea, non può mai metter in dubbio i miracolosi avvenimenti riferiti da Mosè o dagli evangelisti. L'idea vivace dei luoghi passa con facile passaggio ai fatti supposti in relazione di contiguità con essi, ed accresce la credenza con l'accrescere la vivacità della rappresentazione. Per la stessa ragione, il ricordo di quei campi, di quei fiumi, ha sul volgo la stessa efficacia di una nuova prova.

Si dica lo stesso per la *rassomiglianza.* Si è mostrato come, per inferire da un oggetto presente la sua causa o l'effetto assenti, non ci si può mai fondare su qualità osservate in quell'oggetto considerato in se stesso. In altri termini, non possiamo determinare altrimenti che con l'esperienza ciò che risulterà da un fenomeno o ciò che lo ha preceduto. Ma, per quanto ciò sia così evidente da non richiedere altra prova, tuttavia alcuni filosofi hanno immaginato debba esserci una causa manifesta della comunicazione del movimento, sì che un uomo ragionevole possa immediatamente inferire il movimento di un corpo dall'impulso di un altro senza ricorrere a nessuna osservazione antecedente. Che questa opinione sia falsa, è facile provarlo. Poiché, se una tale inferenza potesse fondarsi semplicemente sulle idee di corpo, di movimento e di impulso, assurgerebbe al valore di una dimostrazione e implicherebbe l'impossibilità assoluta di ogni ipotesi contraria. Ogni effetto, quindi, che non fosse quello della comunicazione del movimento, implicherebbe una for-

male contraddizione; e non soltanto sarebbe impossibile che esistesse, ma anche che potesse esser concepito. Ma ci persuaderemo subito del contrario formando un'idea chiara e coerente del movimento d'un corpo verso un altro in modo che si arresti immediatamente al contatto; ovvero torni indietro per la stessa linea percorsa; ovvero si annienti; ovvero si muova in cerchio o ellitticamente; o, infine, subisca quel numero infinito di altri cambiamenti che ci piace supporre. Supposizioni, queste, tutte coerenti e naturali; e la ragione per cui pensiamo che la comunicazione del movimento sia più coerente e naturale, non soltanto dei movimenti supposti, ma di qualunque altro effetto naturale, è fondata sulla relazione di *rassomiglianza* fra causa ed effetto, che qui è unita all'esperienza e unisce gli oggetti tra loro in modo più stretto e intimo, tanto da farceli immaginare assolutamente inseparabili. La rassomiglianza, dunque, ha la stessa o un'analoga efficacia dell'esperienza; e poiché il solo effetto immediato dell'esperienza è quello di associare le nostre idee tra loro, ne segue che ogni credenza deriva, com'io sostengo, dall'associazione delle idee.

È, poi, universalmente riconosciuto dagli studiosi di ottica che l'occhio vede sempre un numero uguale di punti fisici, e che sulla vetta d'un monte i sensi non presentano un'immagine più estesa di quando uno si trova rinchiuso nella stanza più angusta. Unicamente con l'esperienza egli inferisce la grandezza di un oggetto da certe speciali qualità dell'immagine; e questa inferenza, dovuta a un giudizio, egli la confonde, in questa come in altre occasioni, con la sensazione. Ora è evidente che l'inferenza del giudizio è in questo caso più vivace di quel che non sia di solito nei nostri comuni ragionamenti, e che un uomo ha una rappresentazione più viva della vasta estensione dell'oceano dall'immagine ch'egli riceve per mezzo dell'occhio quando si trova sulla cima d'un alto promontorio che non quando ne sente soltanto il mugghiare delle onde. Egli sente un piacere più intenso alla vista della magnificenza del mare: prova, questa, di un'idea più vivace; e, altra prova di ciò, confonde il giudizio con la sensazione. Ma, poiché l'inferenza

è ugualmente certa e immediata in ambedue i casi, la vivacità superiore della rappresentazione in uno di essi può derivare dal fatto che, traendo un'inferenza dalla vista, oltre il consueto congiungimento vi è anche una rassomiglianza fra l'immagine e l'oggetto inferito, la quale rafforza la relazione e trasmette la vivacità dell'impressione all'idea relativa con un movimento più facile e più naturale.

Nessuna debolezza umana è così universale e spiccata come quella che chiamiamo CREDULITÀ, o fede troppo facile nella testimonianza altrui; e anche di questa debolezza la ragione più naturale è nell'influenza della rassomiglianza. Quando accettiamo un fatto sulla testimonianza di un altro, la fede ci viene dalla stessa origine delle inferenze dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause. Nient'altro che l'*esperienza* dei princìpi governanti la natura umana può darci la certezza della veracità degli uomini. Ma, benché l'esperienza sia la vera norma di questo come di tutti gli altri giudizi, raramente ci regoliamo soltanto con essa: abbiamo, invece, una tendenza spiccata a credere qualunque cosa ci venga riferita: apparizioni, incantesimi, prodigi, le cose insomma più contrarie all'esperienza e all'osservazione quotidiana. Le parole e i discorsi degli altri hanno un'intima connessione con certe idee della loro mente; e queste idee hanno pure connessione con i fatti e oggetti che rappresentano. Quest'ultima connessione è generalmente molto sopravvalutata, e c'impone l'assenso più in là di quello che l'esperienza non giustifichi: la ragione di ciò è soltanto nella rassomiglianza tra le idee e i fatti. Gli altri effetti indicano le loro cause solo in modo indiretto, la testimonianza altrui le indica direttamente, e quella testimonianza può esser considerata tanto come una immagine quanto come un effetto. Nessuna meraviglia, quindi, se siamo così avventati nel trarne delle inferenze, e se in questi, più che negli altri giudizi, ci allontaniamo dall'esperienza.

Quanto la rassomiglianza unita alla causalità rafforza i nostri ragionamenti, altrettanto la mancanza di essa, quando raggiunge un alto grado, li distrugge quasi completamente. Di ciò è un esempio notevole l'universale trascuratezza e

stupidità degli uomini riguardo a uno stato futuro, per il quale mostrano un'incredulità tanto ostinata quanto è cieca la loro credulità in altre circostanze. Non c'è ragione di meraviglia più grande per lo studioso, e di rammarico per l'uomo pio, che quella di osservare la negligenza della gente riguardo alla sua condizione futura; ed è giustamente che molti eminenti teologi non si fanno scrupolo di affermare che il volgo, benché non abbia princìpi formali d'incredulità, tuttavia è realmente incredulo nel cuore e non ha niente di quella che possiamo chiamare la credenza nella durata eterna dell'anima. Si consideri infatti, da una parte, l'eloquenza impiegata dai teologi per spiegare l'importanza dell'eternità: e si rifletta insieme come, per quanto in materia di retorica dobbiamo esporre le nostre ragioni con un po' di esagerazione, tuttavia le metafore anche più forti sono infinitamente inferiori in questo caso. Ma, se si guarda, dall'altra, alla prodigiosa tranquillità degli uomini a questo proposito, c'è da domandarsi s'essi realmente credono a quello che vien loro inculcato e che essi pretendono di sostenere. Evidentemente la risposta non può essere che negativa. Essendo la credenza un atto mentale che nasce dall'abitudine, non c'è da stupire che la mancanza di rassomiglianza distrugga ciò che l'abitudine ha stabilito e diminuisca la forza dell'idea tanto, quanto la rassomiglianza, invece, l'accresce. Uno stato futuro è tanto lontano dalla nostra comprensione, e così oscura l'idea del come vivremo dopo la dissoluzione del corpo, che tutte le ragioni che possiamo inventare, per quanto forti in se stesse e aiutate dall'educazione, non arrivano mai a superare la difficoltà della nostra debole immaginazione e a dare una sufficiente autorità e forza all'idea. Io propendo ad ascrivere questa incredulità alla debolezza dell'idea che noi ci formiamo della vita futura dovuta piuttosto alla mancanza di somiglianza con la vita presente che alla lontananza: poiché osservo che tutti gli uomini s'interessano di quello che può accadere dopo la loro morte, purché ciò riguardi questo mondo; e che sono pochi coloro ai quali il nome, la famiglia, gli amici ed il proprio paese siano mai completamente indifferenti.

Ed infatti la mancanza di rassomiglianza in questo caso distrugge così completamente la credenza, che, tranne quei pochi che dopo una ponderata riflessione sull'importanza del soggetto si sono curati, con ripetute meditazioni, d'imprimere nella loro mente quelle argomentazioni a favore di una vita futura, sono rari coloro che credono all'immortalità dell'anima con quel vero e fermo assenso che danno alle testimonianze di viaggiatori e di storici. Ciò si vede molto bene quando gli uomini si fanno a paragonare i piaceri o le pene, le ricompense o le punizioni di questa vita con quelli della vita futura, anche se il caso non li tocchi direttamente e non vi sia una passione violenta che turbi il loro giudizio. I cattolici romani sono certo i più zelanti di qualsiasi setta del mondo cristiano, e tuttavia troverete pochi fra i seguaci più assennati di questa comunione che non biasimino la Congiura delle Polveri ed il massacro di S. Bartolomeo come crudeli e barbari, benché diretti ed eseguiti contro quella stessa gente che senza nessuno scrupolo essi condannano alle pene eterne. Tutto quel che si può dire, a scusa di questa incoerenza, è che in realtà essi non credono a ciò che affermano di quello stato futuro, e la prova migliore è la loro stessa incoerenza.

Possiamo aggiungere a questa osservazione che in materia di religione gli uomini provano piacere ad essere terrorizzati, e nessun predicatore è così popolare quanto quello che eccita i più cupi e tristi sentimenti; laddove nelle faccende abituali della vita, quando ci sentiamo penetrati dalla solidità delle cose, nulla ci è più spiacevole della paura e del terrore: essi ci fanno piacere soltanto nelle rappresentazioni teatrali e nelle discussioni religiose. In questi casi l'immaginazione riposa con indolenza sull'idea; e la passione, addolcita dalla mancanza di credenza, non ha altro effetto che di ravvivare la mente e fissare piacevolmente l'attenzione.

La nostra ipotesi riceverà nuova conferma se esaminiamo gli effetti, come di altre relazioni, così anche di altre specie di abitudini. A questo scopo si tenga presente che l'abitudine, alla quale riduco ogni credenza e ragionamento, può

agire sulla mente rafforzando un'idea in due modi diversi. Supponendo che in tutte le passate esperienze abbiamo trovato due oggetti sempre uniti insieme, è evidente che, dall'impressione di uno di essi, passiamo facilmente per abitudine all'idea di quello che di solito l'accompagna, e per la presenza dell'impressione e la facilità del passaggio concepiamo quell'idea in un modo più forte e più vivace che nel caso di una slegata e fluttuante immagine della fantasia. Supponiamo, invece, che una mera idea, da sola, senza quei precedenti precisi e quasi artificiali, faccia di frequente la sua apparizione nella mente: senza dubbio acquisterà gradatamente facilità e forza: per la sua salda aderenza e, insieme, per la sua facile introduzione si distinguerà da ogni altra idea nuova e insolita, e questa è la sola particolarità, in cui quelle due specie di abitudini concordano; sì che, se si può mostrare che i loro effetti sul giudizio sono simili e in proporzione, concluderemo con certezza che la spiegazione da noi data è soddisfacente. Ma possiamo dubitare di questo accordo nella loro influenza sul giudizio, quando consideriamo la natura e gli effetti dell'EDUCAZIONE?

Tutte le opinioni e nozioni delle cose alle quali siamo stati abituati fin dall'infanzia prendono così profonde radici, che è impossibile, con tutta la forza della ragione e dell'esperienza, sradicarle; e la forza di quest'abito, non soltanto si avvicina, ma in molte occasioni è superiore a quella della costante e inseparabile unione di cause ed effetti. Ma qui non dobbiamo contentarci di dire che la vivacità dell'idea produce la credenza: dobbiamo sostenere ch'esse sono esattamente la stessa cosa. La frequente ripetizione di una idea la fissa nell'immaginazione, ma per se stessa non potrebbe mai produrre la credenza, se questo atto mentale fosse, per un'originaria costituzione della nostra natura, unito soltanto al ragionamento e al paragone delle idee. L'abitudine potrebbe, in questo caso, condurci a qualche falso confronto fra idee, e più in là non potrebbe andare. Essa non potrebbe mai prender il posto di quel confronto, né produrre un atto mentale che naturalmente appartenga a quella facoltà.

Una persona a cui siano stati amputati una gamba o un braccio, per molto tempo ancora cerca di servirsene. E tutti sanno che, dopo la morte di uno, la famiglia e specialmente i domestici non possono capacitarsi di crederlo morto, e seguitano a figurarselo nella sua camera, o in altro luogo dove erano abituati a vederlo. Così, mi è capitato spesso di sentire qualcuno che, parlandosi in una conversazione di qualche persona un po' celebre, e non conoscendola, ha dichiarato: « Non l'ho mai vista, ma ne ho sentito tanto parlare che quasi me l'immagino ». Sono, questi, tutti esempi analoghi.

Se consideriamo questo argomento dell'*educazione* nella sua vera luce, ci sembrerà assai convincente: tanto più che il fenomeno è il più comune che si possa mai incontrare. Son convinto che esaminandolo si troverebbe che più della metà delle opinioni prevalenti nel mondo son dovute alla educazione, e che le massime accettate in quel modo, inconsapevolmente, hanno maggior peso di quelle che poggiano su ragionamenti astratti o sulla esperienza. Come i mentitori, a forza di ripetere le loro menzogne, finiscono per ricordarle; così il giudizio, anzi l'immaginazione, con lo stesso mezzo, può avere idee così fortemente impresse e concepite con tanta chiarezza, che esse possono agire sulla mente nello stesso modo di quelle che i sensi, la memoria o la ragione ci presentano. Ma, poiché l'educazione è una causa artificiale e non naturale, e poiché le sue massime sono spesso contrarie alla ragione, e anche a se stesse in tempi e luoghi differenti, i filosofi non hanno mai voluto riconoscerla; benché, in realtà, essa sia fondata sull'abitudine e la ripetizione, nello stesso modo dei nostri ragionamenti causali [10].

[10] In generale, si può osservare che, essendo il nostro assenso a ogni ragionamento di probabilità fondato sulla vivacità delle idee, esso somiglia a molti di quei ghiribizzi e pregiudizi obbrobriosamente condannati come meri parti dell'immaginazione. Da questo modo d'esprimersi, si vede che la parola immaginazione è usata comunemente in due sensi diversi; e sebbene niente più della inesattezza sia

SEZIONE DECIMA

EFFETTI DELLA CREDENZA

(ESEMPIO DELLA POESIA)

Benché l'educazione sia screditata dai filosofi quale base fallace di adesione ad un'opinione, il suo impero nel mondo, tuttavia, è la causa per cui tutti i sistemi nuovi ed originali corron rischio in principio di esser rigettati. Questa sarà forse la sorte di ciò che ho qui esposto riguardo alla *credenza*; e benché le prove che ho addotte mi sembrino perfettamente conclusive, non mi lusingo di fare molti prosсliti alle mie opinioni. Difficilmente gli uomini si persuaderanno che effetti di tanta importanza possano scaturire da princìpi in apparenza di così poca entità, e che quasi tutti i nostri ragionamenti, e insieme le nostre azioni e passioni, derivino semplicemente dall'abitudine e dalla consuetudine. Per rispondere a quest'obiezione, anticiperò qui qualcosa di ciò che più a proposito sarà considerato in seguito, quando verremo a trattare delle passioni e del senso della bellezza.

Nella mente umana è insita la percezione del dolore e del piacere, quale principale molla e principio motore di tutte le sue azioni. Ma il dolore e il piacere si possono presentar alla mente in due modi molto differenti per le conseguenze: essi posson apparire come impressioni del sentire; oppure soltanto come idea, per esempio ora che ne stiamo parlando. È evidente che il loro influsso sulle nostre azioni è lungi dall'esser uguale nei due casi. Le impressioni

contraria alla vera filosofia, non ho potuto far a meno di cadervi anch'io nei miei ragionamenti. Quando l'immaginazione la oppongo alla memoria, intendo per essa la facoltà per mezzo della quale formiamo le nostre idee più deboli. Quando l'oppongo alla ragione, intendo quella medesima facoltà, ma ne escludo i ragionamenti dimostrativi e di probabilità. Quando non l'oppongo né alla memoria né alla ragione, è indifferente per me che sia presa nel senso più ampio o più ristretto, o, per lo meno, il contesto del discorso basterà a spiegarne il significato.

muovono sempre al più alto grado l'anima; invece, non tutte le idee hanno lo stesso effetto. La natura, in questo caso, ha agito con cautela e sembra avere schivato con cura gli inconvenienti dei due estremi. Se le sole impressioni influenzassero la volontà, saremmo ad ogni momento della vita soggetti alle più grandi calamità, perché, se pur ne potessimo prevedere l'avvicinarsi, la natura non ci ha provveduto di alcun principio di azione che possa sospingerci ad evitarle. D'altra parte, se ogni idea influenzasse le nostre azioni, la nostra condizione non ne sarebbe migliorata: poiché tale è l'incostanza e l'attività del pensiero, che le immagini delle cose, specialmente dei beni e dei mali, vi fanno un continuo via vai, sì che, se ogni frivola rappresentazione del genere mettesse in movimento la mente, questa non godrebbe mai un momento di pace e di tranquillità.

La natura ha, quindi, scelto una via di mezzo: non ha dato alle idee in genere, di bene o di male, il potere di muovere la volontà, né tuttavia le ha totalmente escluse da quest'influenza. Una vana finzione non ha su noi nessuna efficacia; vediamo tuttavia per esperienza, che le idee di quegli oggetti che crediamo siano o saranno esistenti producono, per quanto in minor grado, lo stesso effetto delle impressioni immediatamente presenti ai sensi e alla percezione. L'effetto della credenza è, dunque, quello di sollevare una semplice idea al livello delle impressioni e dotarla di una influenza presso a poco uguale sulle passioni. Quest'effetto lo si può ottenere soltanto se l'idea si avvicina in forza e vivacità all'impressione. Poiché, se la differenza originaria fra un'impressione e un'idea consiste soltanto nel diverso grado di forza, questa dev'essere per conseguenza l'origine anche di tutte le differenze negli effetti di queste percezioni, e la rimozione di quella diversità, in tutto o in parte, dev'essere la causa di ogni loro nuova somiglianza. Tutte le volte che possiamo farci un'idea che si avvicina in forza e vivacità alle impressioni, essa le imiterà ugualmente nella sua influenza sulla mente; e viceversa, quando essa le imita in questa influenza, come nel caso presente, ciò deriva dal suo avvicinarsi a loro in forza e vivacità. Quindi la credenza,

poiché produce un'idea che imita gli effetti delle impressioni, la deve far assomigliare in queste qualità: essa, dunque, non è altro che *una più vivace e intensa rappresentazione di un'idea.* Ecco, dunque, un argomento di più per il nostro sistema, che ci dà, inoltre, una nozione del modo con cui i nostri ragionamenti di causalità sono in grado di agire sulla volontà e sulle passioni.

Come la credenza è condizione quasi assoluta per suscitare le nostre passioni, così le passioni a loro volta sono molto favorevoli alla credenza; e non soltanto i fatti che ci danno emozioni piacevoli, ma spessissimo anche quelli che recano dolore, diventano per ciò prontamente oggetto di fede e di opinione. Un vigliacco, nel quale la paura facilmente si risveglia, consente subito ad ogni ragione di pericolo che incontra; così, una persona di temperamento triste e melanconico crede subito a tutto ciò che alimenta la sua passione dominante. In generale, quando si presenta un oggetto impressionante, questo risveglia e muove immediatamente la passione relativa soprattutto in coloro che vi hanno una naturale inclinazione. Questa emozione passa facilmente all'immaginazione, e diffondendosi sull'idea dell'oggetto, la fa concepire con maggiore forza e vivacità, e per conseguenza ci porta a darle il nostro assenso, come già si è spiegato. L'ammirazione e la sorpresa hanno lo stesso effetto delle altre passioni: possiamo osservare, infatti, che i ciarlatani e i fanfaroni, a causa delle loro smargiassate, sono accolti dal volgo con maggior fede che se si tenessero nei limiti della moderazione. Il primo stupore, che naturalmente accompagna i loro miracolosi racconti, si estende su tutta l'anima, e vivifica e rafforza a tal punto l'idea da farla rassomigliare alle inferenze tratte dall'esperienza. Questo è un mistero che ognuno deve già un po' conoscere, e in ogni modo avremo occasione d'intenderlo meglio nel corso di questo trattato.

Dopo questo esame dell'influenza della credenza sulle passioni, troveremo minore difficoltà a spiegare i suoi effetti sull'immaginazione, per quanto straordinari possano apparire. Certo è che non possiamo sentire con piacere i discorsi

nei quali il nostro giudizio non dà il suo assenso alle immagini presentate alla fantasia. La conversazione di coloro che hanno l'abitudine di mentire, anche in cose di nessuna importanza, non dà mai nessuna soddisfazione; e ciò perché le idee che ci presentano, non essendo accompagnate dalla credenza, non fanno nessuna impressione sulla mente. I poeti stessi, benché mentitori per professione, cercano sempre di dare una parvenza di verità alle loro finzioni; e dove tale parvenza mancasse del tutto, le loro opere, per quanto ingegnose, non offrirebbero gran diletto. In breve, possiamo osservare che, anche quando le idee non hanno nessuna influenza sulla volontà e sulle passioni, la verità e la realtà sono sempre condizioni necessarie per rendere le idee piacevoli all'immaginazione.

Se facciamo il raffronto di tutti i fenomeni che si presentano a questo proposito, troveremo che la verità, per quanto necessaria possa sembrare in tutte le opere di genio, non ha altro effetto che quello di procurare una facile accoglienza alle idee, e di far sì che la mente si acquieti in esse con soddisfazione, o per lo meno senza riluttanza. Ma, dacché quest'effetto si può facilmente concedere che scaturisca da quella solidità e forza, la quale, secondo il mio sistema, accompagna le idee fondate su ragionamenti di causalità, ne segue che ogni specie d'influsso della credenza sull'immaginazione può essere spiegata con i miei princìpi. Si può, infatti, osservare che, ovunque tale influsso abbia altre basi che la verità o la realtà, esse ne tengono il posto, e soltanto così danno un uguale diletto all'immaginazione. I poeti hanno creato quello che chiamano un poetico sistema delle cose, il quale, benché non sia creduto né da loro né dai lettori, è comunemente stimato una base sufficiente per la finzione. Ci hanno tanto abituati ai nomi di Marte, Giove, Venere, che, nello stesso modo in cui l'educazione fissa una opinione, la costante ripetizione di queste idee le fa penetrare facilmente nella mente e dominare sull'immaginazione senza influenzare il giudizio. Nello stesso modo i tragici prendono a prestito le trame, o per lo meno i nomi dei loro principali personaggi, da qualche fatto della storia, non già per

ingannare gli spettatori, poiché francamente confessano che la verità non è sempre inviolabilmente osservata, ma per far accogliere più facilmente dall'immaginazione gli avvenimenti straordinari che rappresentano. Questa precauzione non è richiesta dai poeti comici: i loro personaggi e gli incidenti, appartenendo ad un genere più familiare, penetrano facilmente nell'immaginazione e sono accolti senza nessuna di quelle formalità, sebbene a prima vista siano riconosciuti come finzioni della fantasia.

Questo misto di verità e di menzogna nelle trame dei poeti tragici, non soltanto serve ai nostri attuali scopi, mostrandoci che l'immaginazione può esser soddisfatta senza aver un'assoluta credenza o certezza; ma può anche, da un altro punto di vista, esser considerato come una valida conferma del mio sistema. È evidente che i poeti fan uso di quest'artifizio, prendendo in prestito dalla storia i nomi dei loro personaggi e i principali eventi dei loro poemi, allo scopo di far accogliere più facilmente tutto l'insieme, e produrre un'impressione più profonda sulla fantasia e sugli affetti. E poiché i diversi incidenti dell'opera acquistano una specie di relazione essendo uniti in un unico poema o rappresentazione, se uno di questi incidenti è oggetto di credenza, esso dà forza e vivacità anche agli altri. La vivacità della prima immagine si diffonde mediante tutte le sue relazioni, ed è trasmessa come da tanti condotti o rigagnoli ad ogni idea che sia in comunicazione con la prima. Invero, questa vivacità non arriva mai al grado della perfetta certezza, perché l'unione fra le idee è, in certo modo, accidentale; e tuttavia, con la sua influenza, ci si avvicina tanto da sembrare che abbiano la stessa origine. La credenza deve di necessità piacere all'immaginazione per la forza e vivacità che l'accompagna, poiché ogni idea che abbia forza e vivacità è bene accetta a questa facoltà.

A conferma di ciò possiamo osservare che tra il giudizio e l'immaginazione l'aiuto è scambievole, così come tra il giudizio e la passione; e che, mentre la credenza dà vigore all'immaginazione, una forte e vigorosa immaginazione è fra tutte le qualità dell'ingegno quella più adatta a cattivarsi

credenza e autorità. È difficile rifiutare il nostro assenso a tutto ciò che ci viene rappresentato con tutta la foga della eloquenza, e la vivacità generata dall'immaginazione è in molti casi maggiore di quella che nasce dall'abitudine e dall'esperienza: siamo trascinati dalla vivida immaginazione del nostro autore o compagno, spesso vittima anch'esso del proprio ardore e del proprio genio.

Né sarà male osservare che, come spesso una vivida immaginazione degenera in demenza o follia, o per lo meno le somiglia nelle sue operazioni, così entrambe influiscono sul giudizio nello stesso modo, e determinano la credenza in virtù degli stessi princìpi. Quando l'immaginazione, per uno straordinario fermento del sangue e degli spiriti, acquista tale vivacità da metter in scompiglio tutte le potenze e facoltà, non è possibile distinguer più la verità dalla menzogna, ma ogni vaga finzione o idea, avendo la stessa influenza delle impressioni della memoria, o delle conclusioni del giudizio, è accolta nello stesso modo ed agisce sulle passioni con uguale forza. Non c'è più bisogno, per ravvivare le idee, della presenza di un'impressione e del passaggio abituale a esse: ogni chimera del cervello diventa tanto viva e intensa quanto una di quelle inferenze che abbiamo su denominate con il rispettabile titolo di conclusioni sui fatti, e talora equivale addirittura a un'impressione sensibile presente.

[Lo stesso si dica, sebbene in minor grado, per la poesia. La poesia e la follia hanno questo in comune, di conferire alle idee una vivacità la quale non deriva da una particolare situazione e collegamento degli oggetti di tali idee, ma dal temperamento e disposizione attuale della persona. Ma per quanto sia alto il grado di vivacità, è evidente che essa nella poesia non raggiunge mai quel *sentimento* proprio di quando ragioniamo su cose sia pure appena probabili. La mente facilmente distingue l'un caso dall'altro, e per quanto grande sia l'emozione che l'entusiasmo poetico possa dare agli spiriti, si avrà sempre soltanto un'illusione di credenza e di persuasione. Dicasi lo stesso per le passioni ch'essa produce: non vi è passione che la poesia non possa suscitare;

ma il *modo di sentirle* è molto differente quando esse sono suscitate dalle finzioni poetiche da quando nascono dalla credenza e dalla realtà. Una passione che nella vita reale è dolorosa, può nella tragedia o in un poema epico offrire il più gran diletto. In quest'ultimo caso, essa non grava su di noi con quel peso: la sentiamo meno ferma, meno reale; non produce altro effetto che di eccitare piacevolmente gli spiriti e risvegliare l'attenzione. La differenza nelle passioni è una prova evidente d'una eguale differenza nelle idee dalle quali derivano. Quando la vivacità nasce da un congiungimento abituale con un'impressione presente, benché in apparenza l'immaginazione sia messa meno in movimento, tuttavia vi è sempre qualcosa di più efficace e reale nella sua azione, che non nel fervore della poesia e dell'eloquenza. La forza dei nostri atti mentali, in questo come negli altri casi, non dev'essere misurata dall'apparente agitazione della mente. Una descrizione poetica può avere un effetto più sensibile sulla fantasia, che quello di una narrazione storica: essa può raccogliere in un numero maggiore le circostanze che formano un'immagine o una pittura completa, sì che sembra porre innanzi a noi l'oggetto con più vivaci colori. Eppure le idee che ci presenta sono *sentite* in modo diverso da quello delle idee della memoria e del giudizio: c'è qualcosa di debole e d'imperfetto in quella soltanto apparente veemenza di pensiero e di sentimenti che accompagna la finzioni poetiche.

Avremo in seguito occasione di notare le somiglianze e le differenze fra un entusiasmo poetico e una seria convinzione. Frattanto non posso far a meno di osservare che, quanto al modo di sentire, la maggiore differenza tra di loro proviene, in certa misura, dalla riflessione e dalle *regole generali*. La forza di rappresentazione che le finzioni ricevono dalla poesia e dall'eloquenza, è una circostanza puramente accidentale, della quale ogni idea è ugualmente suscettibile, ma tali finzioni non sono collegate a nessuna cosa reale. La consapevolezza di ciò fa sì che noi ci prestiamo, per così dire, e non più, alla finzione; ma ci fa sentire, anche, le sue idee

molto diversamente dalla persuasione incrollabilmente stabilita e fondata sulla memoria e sull'abitudine. Esse hanno, bensì, qualcosa di comune, ma l'una è molto inferiore all'altra, sia nella causa che negli effetti.

Ed è similmente per una riflessione sulle *regole generali* che ci tratteniamo dall'aumentare la nostra credenza ad ogni accrescimento di forza e vivacità delle nostre idee. Dove un'opinione non ammette alcun dubbio o probabilità contraria, noi le attribuiamo una piena convinzione, anche se la mancanza di rassomiglianza o di contiguità possa rendere la sua forza inferiore a quella di altre opinioni. È così che l'intelletto corregge le apparenze dei sensi, e ci fa immaginare che un oggetto a trenta passi di distanza sembri anche all'occhio così grosso come uno della stessa dimensione a dieci.]

Possiamo osservare in grado minore la stessa cosa nella poesia, con la sola differenza che la minima riflessione basta a dissipare le sue illusioni e a porre gli oggetti nella loro vera luce. Ciò nonostante, il poeta nel calore dell'entusiasmo arriva a contraffare la credenza sin quasi a vedere i suoi oggetti; e dato anche ci fosse l'ombra d'un argomento sul quale appoggiare quella sua credenza, per lui tuttavia niente vale a dargli una piena convinzione quanto lo splendore delle figure e immagini poetiche, di cui l'effetto si trasmette poi dal poeta ai lettori.

SEZIONE UNDICESIMA

LA PROBABILITÀ DEI CASI

(ESEMPIO DEI DADI, che riuniscono causalità e caso)

Per dare a questo sistema tutta la sua forza ed evidenza, dobbiamo per un momento distogliere lo sguardo da esso per considerarne le conseguenze, e spiegare, partendo da questi stessi princìpi, un'altra specie di ragionamenti che hanno la stessa origine.

I filosofi[11] che hanno diviso l'umana ragione in *conoscenza* e *probabilità*, definendo la prima come *evidenza che nasce dal confronto delle idee*, si trovano costretti a comprendere tutti i ragionamenti causali sotto il termine generale di probabilità. Ma, benché ognuno sia libero di usare i termini nel senso che più gli piace, e anch'io abbia seguìto nelle parti precedenti questa forma di espressione, pure è certo che, comunemente parlando, ognuno è pronto ad ammettere che molte delle argomentazioni di causalità eccedono quelle della probabilità e possono essere accettate come superiori a essa in evidenza. Sarebbe ridicolo che uno dicesse: è probabile che il sole sorga domani; oppure: che tutti gli uomini debbano morire; benché sia chiaro che noi non abbiamo di questo altra certezza fuori di quella che l'esperienza ci fornisce. Per questa ragione, sarebbe forse più conveniente, al fine di conservare fin da principio il significato comune delle parole e segnare le diverse gradazioni di evidenza, distinguere i ragionamenti umani in tre specie: cioè, quelli fondati sulla *conoscenza*, su *prove* e su *probabilità*. Per conoscenza, intendo la certezza che nasce dal confronto delle idee; per prove, le argomentazioni basate sulla relazione di causa ed effetto, completamente libere da dubbi e incertezze; per probabilità, l'evidenza che però è ancora accompagnata da incertezza. È quest'ultima specie di ragionamenti che mi propongo ora di esaminare.

La probabilità, o ragionamento per congettura, può, a sua volta, esser divisa in due specie: quella che nasce dal *caso*, e quella che si fonda su *cause*. Consideriamo ciascuna di queste per ordine.

L'idea di causa ed effetto deriva dall'esperienza, la quale, presentandoci certi oggetti costantemente uniti, ci abitua talmente a considerarli in quella relazione, che non possiamo, senza farci una sensibile violenza, pensarli altrimenti. D'altra parte, poiché il caso, in se stesso, non ha nessuna realtà, e propriamente parlando è la negazione d'ogni causa, la sua

[11] [Così LOCKE, *Saggio*, lib. IV, capp. 1, 15 sgg.]

influenza sulla mente è contraria a quella della causalità, ed ha per proprietà essenziale di lasciare l'immaginazione del tutto libera di riguardare l'oggetto, dichiarato contingente, sia come esistente, sia come non esistente. Una causa, invece, traccia la via al nostro pensiero, e ci costringe in certo modo a considerare un oggetto sotto determinate relazioni. Il caso si limita a distruggere queste determinazioni del pensiero, il quale, per l'assenza della causalità, viene ricondotto immediatamente e abbandonato al suo stato naturale d'indifferenza.

Se, quindi, un'indifferenza totale è essenziale al caso, nessun caso può essere superiore a un altro se non in quanto risulta di un numero superiore degli stessi casi. Poiché, se affermiamo che un caso può, per qualsiasi ragione, essere superiore a un altro, dobbiamo anche affermare che c'è qualcosa che gli dà questa superiorità e determina l'evento da una parte piuttosto che dall'altra: dovremmo, in altri termini, ammettere una causa e distruggere la concezione del caso stabilita dianzi. Una perfetta e totale indifferenza è essenziale al caso, ed una tale indifferenza non può essere, per se stessa, né superiore né inferiore a un'altra. Questa verità non è peculiare al mio sistema, ma è riconosciuta da chiunque abbia fatto dei calcoli sui casi.

E qui si deve notare che, pur essendo il caso e la causalità direttamente contrari, tuttavia è impossibile concepire una combinazione di casi tale da rendere una eventualità superiore a un'altra senza supporre una mescolanza di cause tra i casi, e una necessità in alcuni rapporti particolari insieme a una totale indifferenza in altri. Dove niente limita i casi, ogni nozione, anche quella che la fantasia più stravagante può creare, sta sul medesimo piano di uguaglianza delle altre, né può esserci circostanza che dia all'una la preponderanza sull'altra. Cosicché, a meno di ammettere che ci sia una causa che fa cadere i dadi in modo che, conservando la loro forma, giacciano a terra sopra uno dei lati, noi non abbiamo nessuna legge che ce ne possa far prevedere la combinazione. Invece, supponendo che una causa ci sia per alcuni, e che per gli altri la caduta sia indifferente

e determinata dal caso, è facile giungere alla nozione d'una combinazione superiore di casi. Un dado che abbia quattro lati segnati da un certo numero di punti, e solo due lati da un altro, basta per fornirci un esempio chiaro e facile di questa superiorità: qui la mente è dalle cause limitata a un preciso numero e qualità di eventi, e nello stesso tempo la scelta di un evento particolare è indeterminata.

Procedendo, quindi, nel ragionamento nel quale ci siamo finora avanzati di tre passi (cioè: 1. che il caso è puramente la negazione di una causa produce una totale indifferenza nella mente; 2. che la negazione di una causa e una totale indifferenza non posson essere né superiori né inferiori a un'altra; 3. che ci deve sempre essere una mescolanza di cause fra i casi, perché ci sia una base per un qualsiasi ragionamento), dobbiamo considerare adesso quale effetto una combinazione superiore di casi può avere sulla mente, e in che modo influisce sul giudizio e sull'opinione. Qui possiamo ripetere tutti gli argomenti adoperati nell'esaminare la credenza che nasce dalle cause, e provare, nello stesso modo, che un numero superiore di casi non produce il nostro assenso né con la *dimostrazione* né con la *probabilità*. È, infatti, evidente che con la comparazione delle pure idee non possiamo fare nessuna scoperta di qualche importanza in questa faccenda, ed è impossibile provare con certezza che un certo evento debba cadere dal lato dove è un numero maggiore di casi. Per supporre qui una certezza si dovrebbe rinunciare a quanto si è stabilito sulla diversità dei casi e sulla loro perfetta uguaglianza e indifferenza.

Poniamo che si dica che in casi opposti, sebbene sia impossibile determinare con *certezza* da quale lato cadrà l'evento, tuttavia possiamo affermare con certezza ch'è più verosimile e probabile che cada dal lato dov'è un numero maggiore di casi che da quello dove ce n'è uno minore. Io chiederei, allora, che cosa s'intende qui per *verosimile* e per *probabile*: se verosimiglianza e probabilità di casi consistono nel numero maggiore di casi uguali, quando diciamo ch'è più probabile che l'evento cada dal lato superiore, piuttosto che dal lato inferiore, non facciamo altro che affer-

mare che dove è un numero superiore di casi ve n'è effettivamente un numero superiore, e dove è un numero inferiore di casi ve n'è uno inferiore: le quali proposizioni sono identiche e di nessuna importanza. La questione, dunque, è di sapere con qual mezzo un numero superiore di casi uguali agisce sulla mente e generi la credenza o l'assenso: poiché non risulta che ciò avvenga per argomenti derivati né da dimostrazioni né da probabilità.

Per chiarire questa difficoltà supporremo che uno prenda un dado fatto in modo che quattro lati siano segnati con una cifra, o con un numero di punti, e due con un altro; e di mettere questo dado nel bussolotto per gettarlo. Evidentemente, egli penserà che una cifra è più probabile di una altra, e darà la preferenza a quella ch'è segnata sulla maggior parte dei lati. Che venga fuori quella, egli, in certo modo, lo crede, sebbene ancora con esitazione e dubbio in proporzione al numero dei casi contrari; e, secondo che questi casi contrari diminuiscono e cresce la superiorità dall'altro lato, la sua credenza acquista nuovi gradi di stabilità e certezza. Ora, nascendo questa credenza da un'operazione mentale sul semplice e limitato oggetto che ci sta innanzi, la sua natura non sarà tanto difficile a svelare e spiegare. Non abbiamo da far altro che guardare a questo dado per capire una delle più curiose operazioni dell'intelletto.

Questo dado, formato come s'è detto, presenta tre circostanze degne d'attenzione: 1. certe cause, come la gravità, la solidità, la figura cubica, ecc., che lo determinano a cadere, ne conservano la forma nella caduta, e fanno sì che ci rivolga uno dei lati; 2. un certo numero di lati, che si suppongono indifferenti; 3. una certa cifra segnata sopra ogni lato. Queste tre particolarità costituiscono tutta la natura del dado per quanto si riferisce ora al nostro scopo; e per conseguenza sono le sole circostanze considerate dalla mente quando forma un giudizio sul risultato del lancio. Consideriamo, dunque, gradualmente e con cura quale dev'essere l'influsso di queste circostanze sul pensiero e sull'immaginazione.

Anzitutto, abbiamo già osservato che la mente è deter-

minata dall'abitudine a passare da una causa al suo effetto, sì che, all'apparire della prima, è quasi impossibile non farsi un'idea del secondo. La loro costante unione nei casi precedenti ha prodotto tale abito nella mente, che essa sempre li congiunge nel pensiero ed inferisce dall'esistenza dell'una quello che abitualmente l'accompagna. Quando essa vede il dado uscire dal bussolotto non può senza sforzo considerarlo come sospeso in aria, e naturalmente se lo rappresenta caduto sulla tavola e tale da rivolgerci uno dei lati. Questo è l'effetto di cause costanti, senza delle quali nessun calcolo sarebbe possibile.

In secondo luogo, s'è supposto che il dado, benché sia necessariamente determinato a cadere e a rivolgerci uno dei suoi lati, tuttavia niente altro che il caso decide quale sarà il lato particolare: la vera natura ed essenza del caso è questa, di negare ogni causa e lasciare la mente in una perfetta indifferenza tra eventi supposti contingenti. Quando, quindi, il pensiero è determinato dalle cause a considerare il dado che cade e ci rivolge un lato, il caso gli presenta l'uno dopo l'altro quei lati, come tutti egualmente probabili e possibili. L'immaginazione passa dalla causa, cioè dal lancio del dado, all'effetto, cioè al rivolgerci uno dei sei lati, e sente tanto l'impossibilità di fermarsi per strada, quanto di formare un'idea diversa. Ma, poiché questi sei lati sono incompatibili, ed il dado non può rivolgercene più di uno alla volta, questo principio ci spinge a non considerarli tutti insieme come rivolti a noi, cosa che riteniamo impossibile, e neppure a considerarne uno in particolare con troppa attenzione (poiché, se fosse così, lo riguarderemmo come certo e inevitabile); ma ci dirige verso tutti e sei i lati, in modo da dividere l'attenzione tra loro ugualmente. Noi concludiamo, in generale, che qualcuno di questi lati deve risultare dal lancio, e con la mente li percorriamo tutti: il pensiero è ben disposto per ognuno, ma non accorda a nessuno un favore maggiore di quello che conviene alla sua proporzione col resto. È in questo modo che l'impulso primitivo, e quindi la vivacità del pensiero, risvegliato dalla causalità, viene diviso e spezzato tra i casi che contaminano quella causalità.

Abbiamo, così, veduta l'influenza delle due prime qualità del dado, la *causalità,* cioè, e il *numero* e *indifferenza* dei lati; e come, dato un impulso al pensiero, lo dividono in parti corrispondenti al numero dei lati. Adesso dobbiamo considerare gli effetti della terza particolarità: la *cifra,* cioè, tracciata in ogni lato. È evidente che, se più lati hanno la stessa cifra, essi debbono concorrere con la loro influenza a far sì che la mente raduni sull'immagine o l'idea di una cifra tutti gli impulsi divisi e dispersi tra i lati sui quali quella cifra è tracciata. Se si trattasse soltanto di sapere quale lato verrà fuori, tutti sarebbero perfettamente uguali e nessuno potrebbe aver un vantaggio sull'altro. Ma, poiché si tratta della cifra, e questa è rappresentata in più di un lato, è evidente che gl'impulsi appartenenti a tutti questi lati si debbono riunire in questa sola e diventare, così, più forti ed efficaci. Nel presente caso si è supposto che quattro lati abbiano la stessa cifra e due un'altra. L'impulso dei primi è, quindi, superiore a quello dei secondi. Ma, essendo contrari gli eventi ed impossibile che entrambe le cifre escano insieme, anche gli impulsi diventano contrari, e quello inferiore distrugge per quanto può il superiore. La vivacità della idea è sempre anch'essa in proporzione ai gradi d'impulso o tendenza a passare ad un'altra; e la credenza, come s'è spiegato, non è altro che quella vivacità dell'idea.

SEZIONE DODICESIMA

LA PROBABILITÀ DELLE CAUSE

Ciò che ho detto riguardo alla probabilità dei casi può servirci a spiegare la probabilità delle cause: anche i filosofi son generalmente d'accordo che ciò che il volgo chiama caso, non è altro che una causa segreta e nascosta. Questa specie di probabilità è quindi quella che principalmente dobbiamo esaminare.

Le probabilità delle cause sono di differenti specie; ma

tutte derivano dalla stessa origine, cioè dall'*associarsi dell'idea ad un'impressione presente*. Ma poiché l'abito che produce l'associazione proviene dalla frequente unione degli oggetti, esso deve giungere grado a grado alla sua perfezione, e acquistare nuova forza a ogni caso che cade sotto la nostra osservazione. Il primo caso ha poca o nessuna forza; il secondo vi aggiunge qualche cosa; il terzo comincia ad aver qualche efficacia; e così, lentamente, il giudizio giunge alla piena certezza. Ma, prima di raggiungere il punto di perfezione, esso passa attraverso parecchi gradi inferiori ed in ciascuno di essi deve venir riguardato soltanto come una supposizione o probabilità. La gradazione, quindi, dalla probabilità alla prova, è in molti casi impercettibile, e la differenza fra questi due generi di evidenza è più facilmente percepita nei gradi molto distanti che in quelli vicini e contigui.

A questo proposito, è degno di nota che, sebbene la specie di probabilità qui spiegata sia la prima e naturalmente preceda la prova completa, tuttavia nessuno che sia arrivato all'età matura può essersi fermato a essa. È bensì vero che la gente più colta spesso non ha che un'esperienza imperfetta di molti eventi particolari, e quindi anche un'abitudine o capacità imperfetta al passaggio; ma in questo caso dobbiamo considerare che la mente, aggiungendo l'ulteriore osservazione sull'unione delle cause e degli effetti, conferisce ai suoi ragionamenti una nuova forza; e per tal mezzo può fondare un'argomentazione anche soltanto sopra un solo esperimento, quando questo sia debitamente preparato ed esaminato. Ciò che da un oggetto abbiamo veduto seguire una volta pensiamo che dovrà sempre seguirne; e se questa massima non è sempre ritenuta come certa, non è per mancanza di un sufficiente numero di esperimenti, ma perché spesso c'imbattiamo in casi contrari, i quali ci conducono così alla seconda specie di probabilità, a quella in cui c'è una *contrarietà* nella nostra esperienza.

Sarebbe una fortuna per gli uomini se nel corso della loro vita e delle loro azioni gli stessi oggetti fossero sempre uniti insieme: non avremmo altro da temere che l'errore del

nostro giudizio, e in nessun caso l'incertezza della natura. Ma, siccome accade spesso che un'osservazione è contraria ad un'altra, e le cause e gli effetti non seguono nel medesimo ordine di cui abbiamo avuto esperienza, siamo costretti, a causa di questa incertezza, a variare il ragionamento e a prendere in considerazione gli eventi contrari. La prima questione, quindi, che si presenta qui, riguarda la natura e le cause della contrarietà.

La gente che giudica delle cose al loro primo apparire attribuisce l'incertezza degli eventi all'incertezza delle cause, la quale spesso le fa mancare della loro abituale efficacia, anche se nessun impedimento si frapponga alla loro azione. Ma i filosofi, osservando che in quasi tutte le parti della natura è contenuta una grande varietà di forze e di princìpi, che restano nascosti a causa della loro piccolezza o distanza, dicono che, per lo meno, è possibile che la contrarietà degli eventi non proceda da una contingenza nella causa, ma dalla segreta azione di cause contrarie. Questa possibilità si tramuta, poi, in certezza quando s'avvedono che, a un esame accurato, la contrarietà negli effetti tradisce sempre una contrarietà nelle cause e proviene dal loro reciproco impedimento o contrasto. Un contadino non può dare una migliore ragione del fermarsi di un orologio che col dire che esso semplicemente non va bene; un orologiaio, invece, vede facilmente che la stessa forza nella molla o nel pendolo ha sempre la stessa influenza sulle sfere; ma l'effetto usuale è venuto a mancare forse a causa di un granello di polvere che ne ha arrestato tutto il movimento. Dall'osservazione di diversi casi analoghi i filosofi stabiliscono la massima che la connessione tra le cause e gli effetti è sempre necessaria, e che l'apparente incertezza in alcuni casi deriva dalla segreta opposizione di cause contrarie.

Ma, quantunque il filosofo e il volgo differiscano nella spiegazione della contrarietà degli eventi, le loro conclusioni sono sempre della stessa specie e fondate sui medesimi princìpi. Una contrarietà d'eventi nel passato ci può dare in due modi diversi una specie di credenza esitante per l'avvenire. Anzitutto, può produrre un'abitudine o capa-

cità imperfetta a passare dalla presente impressione all'idea relativa. Quando l'unione di due oggetti è frequente senza essere del tutto costante, la mente passa, sì, da un oggetto all'altro, ma non con quella perfetta abitudine come quando l'unione è ininterrotta e tutti i casi incontrati sono uniformi e, per così dire, di un sol pezzo. Si vede anche dall'esperienza comune, nel campo delle azioni come in quello dei ragionamenti, che una perseveranza costante in una certa direzione produce una forte disposizione e tendenza a continuare nel futuro; ma ci sono anche abitudini di forza inferiore, proporzionate al grado inferiore di stabilità e uniformità nella nostra condotta.

Non c'è alcun dubbio che qualche volta ha luogo un abito di quest'ultima specie e ci fa compiere inferenze tratte da fenomeni contrari; quantunque io sia convinto che, esaminando bene la cosa, non sia questo il principio che più comunemente influisce sulla mente in questa specie di ragionamento. Quando seguiamo soltanto le abituali determinazioni della mente, facciamo il passaggio senza alcuna riflessione e non interponiamo nemmeno un momento di ritardo fra la vista d'un oggetto e la credenza della cosa che spesso abbiamo veduto accompagnarla. Poiché l'abitudine non dipende da nessuna deliberazione, essa agisce immediatamente senza concedere tempo alla riflessione. Ma sono pochi i casi in cui i nostri ragionamenti di probabilità seguono questo procedimento, meno ancora di quelli derivati da un congiungimento ininterrotto di oggetti. Nella prima specie di ragionamenti, invece, di solito prendiamo a considerare scientemente la contrarietà dei casi passati, confrontiamo i suoi diversi lati, e ponderiamo con cura gli esperimenti ottenuti da ciascun lato. Possiamo, dunque, concludere che i ragionamenti di questa specie non provengono *direttamente* dall'abitudine, ma in un modo *indiretto* che ora cercheremo di spiegare.

È evidente che, quando a un oggetto si accompagnano effetti contrari, noi giudichiamo di questi soltanto dalla passata esperienza e consideriamo sempre come possibili gli uni e gli altri. E poiché l'esperienza passata regola ogni

nostro giudizio sulla possibilità di essi, lo stesso vale per quello che riguarda la loro probabilità, sì che l'effetto che è stato sinora il più comune, noi lo stimiamo anche il più verosimile. Qui ci sono, allora, da considerare due cose: le *ragioni* che ci determinano a prendere il passato come norma per l'avvenire, e la *maniera* con la quale si estrae un unico giudizio dalla contrarietà degli eventi passati.

In primo luogo possiamo osservare che la supposizione *che il futuro rassomiglia al passato* non si fonda sopra alcuna specie di argomenti, ma è derivata unicamente dall'abitudine, mercé la quale siamo portati ad aspettare dal futuro lo stesso ordine di fenomeni ai quali siamo stati abituati. Questa abitudine o disposizione a trasferire il passato nel futuro è piena e perfetta, e per conseguenza il primo impulso dell'immaginazione in questa specie di ragionamento possiede le stesse qualità.

In secondo luogo, quando nel considerare i fenomeni già sperimentati troviamo che sono di natura contraria, quella disposizione, benché per se stessa completa e perfetta, non si presenta a noi con oggetti stabili, ma ci offre in un certo ordine e proporzione un gran numero di immagini in contrasto. Il primo impulso viene qui frazionato e diffuso su tutte quelle immagini, ognuna delle quali si prende una parte uguale di quella forza e vivacità derivata dall'impulso. Ciascuno dei passati eventi può accadere di nuovo, e noi giudichiamo che, se accadessero di nuovo, si avvicenderebbero nella stessa proporzione come per il passato.

Se, quindi, la nostra intenzione fosse quella di considerare le proporzioni degli eventi contrari in un gran numero di casi, le immagini presentateci dall'esperienza precedente dovrebbero rimanere nella loro *prima forma* e conservare la loro proporzione. Supponete, per esempio, che per una lunga esperienza io abbia constatato che di venti navi che pigliano il mare ne ritornano soltanto diciannove. Supponete che io veda ora venti navi che lasciano il porto: io trasporto la mia passata esperienza al futuro, e mi raffiguro diciannove di queste navi che ritornano in salvo e una che affonda. Fin qui non ci può esser difficoltà. Ma, poiché spes-

so ritorniamo su queste diverse idee di eventi passati per formare un giudizio riguardante un singolo ed ancora incerto evento, non possiamo più mantenere la *prima forma* delle nostre idee, ma dobbiamo riunire le immagini divise presentate dall'esperienza, affidando a questa la determinazione di quel particolare evento di cui ragioniamo. Ora, si è supposto che molte di queste immagini coincidono, e in numero maggiore da un lato. Queste immagini concordanti si uniscono e rendono l'idea più forte e più vivace, non soltanto di una mera finzione della fantasia, ma anche di un'idea appoggiata a un numero minore di esperienze. Ogni nuova esperienza è una nuova pennellata che dà maggiore vivacità ai colori, senza moltiplicare né accrescere la figura. Questa operazione della mente è stata così ampiamente illustrata nel trattare della probabilità dei casi, ch'è inutile io cerchi di renderla più intelligibile. Ogni esperienza antecedente può essere considerata come una specie di caso, essendo per noi incerto se il fenomeno accadrà conforme a una o all'altra esperienza. Per cui tutto ciò che s'è detto a quel proposito si può ripetere qui.

In conclusione, le esperienze contrarie producono una credenza imperfetta, sia con l'indebolire l'abitudine, sia col dividere e poi ricongiungere in ognuno dei due lati quell'abitudine *perfetta* che ci porta a concludere in generale che i casi dei quali non abbiamo nessuna esperienza debbono necessariamente esser simili a quelli dei quali ne abbiamo.

Per giustificare ancora di più questa spiegazione della seconda specie di probabilità, in cui ragioniamo con cognizione e riflessione in base a una contrarietà di esperienze precedenti, propongo le seguenti considerazioni, e spero che nessuno si adombrerà per queste che paiono sottigliezze. Per quanto sottile, un ragionamento dovrebbe sempre serbare la sua forza: nello stesso modo che la materia non perde la sua solidità nell'aria, nel fuoco, e negli spiriti animali, più che nelle sue forme più grossolane e sensibili.

1. Si può osservare che non c'è probabilità così grande che non ammetta una possibilità contraria: altrimenti,

infatti, cesserebbe di essere una probabilità e diventerebbe certezza. Questa probabilità delle cause, nel senso più esteso in cui ne parliamo ora, si fonda su esperienze contrarie, ed è evidente che un'esperienza passata basta a provare, per lo meno, una possibilità nel futuro.

2. Le parti che compongono questa possibilità e probabilità sono della stessa natura e differiscono soltanto nel numero, non nella specie. Abbiamo osservato che i singoli casi sono del tutto uguali, e la sola circostanza, che possa dar a un certo evento la superiorità sopra un altro, è il numero superiore dei casi. Similmente, poiché l'incertezza delle cause è mostrata dall'esperienza che ci presenta una serie di eventi contrari, è evidente che, quando trasportiamo il passato nel futuro, il noto nell'ignoto, ogni esperienza precedente ha lo stesso peso, ed è soltanto il numero superiore quello che può far cadere la bilancia da un lato. Quindi la possibilità che entra in ogni ragionamento di questo genere è composta di parti della stessa natura, tanto fra loro, quanto di quelle che compongono la probabilità opposta.

3. Possiamo stabilire come massima certa che tanto nei fenomeni morali, quanto in quelli naturali, dovunque una causa consista di un numero di parti, e l'effetto cresce o diminuisce secondo che varia quel numero, l'effetto, propriamente parlando, non è semplice, ma risulta dall'unione dei diversi effetti provenienti da ciascuna parte della causa. Così, poiché la gravità di un corpo aumenta o diminuisce con l'aumentare o diminuire delle sue parti, concludiamo che ogni parte contiene questa qualità e contribuisce alla gravità del tutto. L'assenza o la presenza di una parte della causa è accompagnata da quella di una parte proporzionale dell'effetto. Questa connessione o congiunzione costante è una prova sufficiente che una parte è la causa dell'altra. E poiché la credenza che abbiamo di un evento aumenta o diminuisce secondo il numero dei casi o esperienze passate, così essa dev'essere considerata come un effetto complesso, del quale ogni parte nasce da un numero proporzionale di casi o esperienze.

Mettiamo insieme queste tre osservazioni, e vediamo la conclusione che ne possiamo cavare. Contro ogni probabilità sta una possibilità opposta. Questa possibilità è composta di parti completamente della stessa natura di quelle della probabilità, e per conseguenza hanno la stessa influenza sulla mente e sull'intelletto. La credenza che accompagna la probabilità è un effetto complesso, formato dalla concorrenza di più effetti provenienti da ciascuna parte della probabilità. Poiché, quindi, ciascuna parte della probabilità contribuisce a produrre la credenza, ciascuna parte della possibilità deve avere la stessa influenza dal lato opposto, essendo la natura di queste parti completamente la stessa. La credenza contraria, che accompagna la possibilità, implica un certo punto di vista, così come la probabilità implica un punto di vista opposto: in questo i due gradi di credenza si equivalgono. Il solo modo, quindi, in cui il numero superiore delle parti componenti simili, da un lato, può esercitare la sua influenza e prevalere su quello inferiore dell'altro, è di produrre un'immagine più forte e vivace del suo oggetto. Ciascuna parte ne presenta un aspetto particolare; e tutti questi aspetti uniti insieme ne producono uno generale, più pieno e più distinto per il numero maggiore di cause o princìpi dai quali deriva.

Le parti componenti la probabilità e la possibilità, essendo per natura uguali, debbono produrre effetti simili o uguali; e l'uguaglianza dei loro effetti consiste nel fatto che ciascuno di essi presenta un aspetto di un oggetto particolare. Ma, benché queste parti siano per natura uguali, per quantità e numero sono differenti, e questa differenza deve apparire nell'effetto al pari della somiglianza. Ora, poiché l'aspetto che essi presentano tanto nell'uno che nell'altro caso è pieno e intero, comprendendo l'oggetto nella sua totalità, è impossibile trovare da questo lato una differenza: l'unica differenza, che distingue gli effetti della probabilità, sarà, dunque, la vivacità superiore dell'immagine per la concorrenza di un numero maggiore.

L'argomento è quasi lo stesso sotto quest'altro punto di vista. Tutti i nostri ragionamenti sulla probabilità delle

cause sono fondati sulla proiezione del passato nel futuro. Il trasferimento di un'esperienza passata nel futuro basta per darci una veduta dell'oggetto, sia che quell'esperienza sia unica o combinata con altre della stessa specie, sia che essa sia totale o abbia di contro altre esperienze di specie contraria. Supponendo che acquisti tutte e due le qualità, di combinazione e di opposizione, non perde per questo il suo potere primitivo di presentare una veduta dell'oggetto, ma solo concorre con altre esperienze che hanno la stessa influenza o vi si oppone. Può nascere, quindi, una questione tanto riguardo al modo di concorrenza, quanto a quello di opposizione. Quanto alla *concorrenza*, le ipotesi sono due: 1. che la veduta dell'oggetto, nella proiezione di ciascuna delle passate esperienze, si conservi identica, e solo se ne moltiplichi il numero; 2. ovvero che si fonda con le altre immagini somiglianti e corrispondenti, e dia loro un grado superiore di forza e vivacità. Che la prima ipotesi sia errata, lo mostra l'esperienza che ci insegna che la credenza, la quale accompagna ogni ragionamento, consiste in una conclusione unica, e non in molte che verrebbero a distrarre la mente, e sarebbero in molti casi troppo numerose per essere abbracciate distintamente da un'intelligenza finita. Rimane, quindi, sola opinione ragionevole, che queste immagini simili entrino l'una nell'altra e riuniscano le loro forze, sì da produrre un aspetto più forte e più chiaro di quello che nasce da una sola. Questo è il modo in cui le passate esperienze concorrono insieme, quando vengono trasportate a un evento futuro. Quanto, poi, al loro modo di *opposizione*, è evidente che, essendo gli aspetti contrari incompatibili l'uno con l'altro, ed impossibile che l'oggetto li abbia entrambi insieme, la loro influenza diventa reciprocamente distruggitrice, sì che, elidendosi le forze, la mente viene sospinta verso l'aspetto superiore con la forza che rimane una volta sottratto l'inferiore.

Io capisco quanto questi ragionamenti debbano sembrare astrusi alla maggior parte dei lettori, i quali, non abituati a simili profonde riflessioni sulle facoltà intellettuali della mente umana, sono portati a respingere come chimerico tutto

ciò che urta contro le nozioni comunemente accolte e contro i princìpi facili e chiari della filosofia. E senza dubbio è difficile penetrare in questi argomenti: benché non ci voglia molto ad accorgersi dei difetti di ogni ipotesi popolare riguardo a questo soggetto, e della poca luce che la filosofia ci dà in speculazioni così sottili e sublimi. Ma fate che gli uomini si persuadano pienamente di questi due princìpi: che *un oggetto, considerato in se stesso, non contiene niente che ci autorizzi a trarne una conclusione che vada al di là di esso*; e che, *anche dopo aver osservato il frequente o costante congiungimento degli oggetti, noi non abbiamo nessuna ragione di trarne un'inferenza riguardante un oggetto che è al di là di quelli di cui abbiamo avuto esperienza*; fate, ripeto, che gli uomini si convincano pienamente di questi due princìpi, ed essi si troveranno così sbalestrati fuori di tutti i sistemi usuali, che non faranno più nessuna difficoltà ad accettarne un altro, ancorché sembri del tutto fuori dell'ordinario. Questi princìpi, infatti, li abbiamo trovati abbastanza convincenti, anche riguardo ai nostri più certi ragionamenti di causalità; e tuttavia oso affermare che applicati a questi ragionamenti congetturali, o di probabilità, acquistano un grado di evidenza anche maggiore.

Infatti, è chiaro, in primo luogo, che nei ragionamenti di questa specie non è l'oggetto presentatosi a noi che, considerato in se stesso, ci dia ragione di trarre una conclusione riguardante un altro oggetto od evento. Poiché, se, per ipotesi, quest'ultimo oggetto è incerto, e l'incertezza deriva da un'occulta contrarietà di cause nel primo, chi poi riponesse alcune di queste nelle qualità note di quell'oggetto, queste non gli sarebbero più occulte e la sua conclusione non sarebbe incerta.

In secondo luogo, è ugualmente chiaro che, se in questa specie di ragionamenti il passaggio dal passato al futuro fosse fondato soltanto sopra una conclusione intellettuale, questa non potrebbe mai produrre la credenza o certezza. Trasportando le esperienze contrarie nel futuro, possiamo soltanto ripetere queste esperienze contrarie con le loro proprie particolarità e proporzioni, le quali, quindi, non pos-

sono produrre nessuna certezza per quello che sarà l'evento particolare che c'interessa, a meno che l'immaginazione non fonda insieme tutte le immagini concorrenti ed estragga da esse un'unica idea o immagine, che sarà intensa e vivace in proporzione al numero di esperienze dalle quali viene derivata, e alla superiorità di queste sulle esperienze contrarie. Le nostre antecedenti esperienze non presentano un oggetto determinato, e poiché la credenza, per quanto debole, si fissa sempre sopra un determinato oggetto, è evidente ch'essa non nasce semplicemente dal passaggio del passato nel futuro, ma da qualche operazione dell'immaginazione unita a quello. Non è difficile ora concepire come questa facoltà entri in tutti i nostri ragionamenti.

Termino quest'argomento con due riflessioni degne di attenzione. La *prima* si può presentare nel modo seguente. Quando la mente fa un ragionamento sopra un fatto ch'è soltanto probabile, getta gli occhi indietro sull'esperienza passata, e, trasportandola nel futuro, ha presenti tanti aspetti diversi del suo oggetto, dei quali quelli simili si uniscono, ed entrando a far parte d'un unico atto mentale, hanno per effetto di rinforzarlo e ravvivarlo. Supponendo che questa quantità di aspetti o vedute d'un oggetto non provenga dall'esperienza, ma da un atto volontario dell'immaginazione, quell'effetto non ha luogo, o per lo meno non ha luogo nello stesso grado. Poiché, sebbene l'abitudine e l'educazione generino anch'esse la credenza, con una ripetizione non derivata dall'esperienza, tuttavia si richiede a ciò un lungo spazio di tempo insieme a una molto frequente e *involontaria* ripetizione. In generale, possiamo dire che, chi ripetesse *volontariamente*[12] nella sua mente un'idea avuta da un'esperienza precedente, non sarebbe più portato a credere alla esistenza del suo oggetto che se si contentasse di quell'unica esperienza. Questo, quanto alla volontarietà. Inoltre, ogni atto mentale, qualora sia separato e indipendente, ha una influenza separata, e non unisce le sue forze con quelle degli altri atti: sì che, non essendo uniti da nessun oggetto co-

[12] Pp. 8-10.

mune, essi non hanno nessuna relazione, e quindi non generano nessun passaggio o unione di forze. Intenderemo meglio in seguito questo fenomeno.

La *seconda* riflessione è fondata su quelle grandi probabilità, delle quali la mente può giudicare e osservare le minute differenze. Quando i casi o le esperienze ascendono a diecimila da un lato, e dall'altro a diecimila e uno, il giudizio dà la preferenza a quest'ultimo gruppo, per la sua superiorità: benché sia evidentemente impossibile che la mente possa percorrere ogni aspetto particolare e distinguere la vivacità superiore dell'immagine, che nasce dal numero superiore, dove la differenza è di così poco momento. Avviene così anche nelle affezioni. Quando un oggetto produce una passione che varia col variare della quantità, è evidente, secondo i princìpi di cui sopra, che quella passione, propriamente parlando, non è un'emozione semplice, ma composta di un gran numero di passioni più deboli, derivate da un aspetto di ciascuna parte dell'oggetto: poiché, altrimenti, sarebbe impossibile che la passione aumentasse con l'aumentare di queste parti. Così, un uomo che desiderasse mille lire sterline, ha in realtà mille e più desideri che, uniti insieme, sembrano formare una sola passione, benché la composizione si riveli subito a ogni alterazione dell'oggetto, con la preferenza ch'egli dà al numero più grande, anche se superiore soltanto di un'unità. È certo, tuttavia, che una differenza così piccola non potrebb'essere percettibile né potrebbe render le passioni distinguibili l'una dall'altra. Quindi, il differente nostro modo di procedere, nel preferire il numero più grande, non dipende dalle nostre passioni, ma dall'abitudine e dalle *regole generali*. Noi abbiamo trovato in un gran numero di casi che con l'aumento del numero aumenta la passione, là dove i numeri sono precisi e la differenza sensibile. La mente col suo senso immediato avverte che tre ghinee producono una passione maggiore di due: questo fatto lo applica, per somiglianza, a numeri più alti, e per una regola generale assegna a mille ghinee una passione più forte che a novecentonovantanove. Queste regole generali bisognerà ora spiegarle.

Ma, oltre queste due specie di probabilità, derivate da un'esperienza *imperfetta* e da cause *contrarie*, ce n'è una terza proveniente dall'ANALOGIA, la quale differisce dalle due prime per alcune importanti circostanze. Secondo l'ipotesi sopra spiegata, i ragionamenti di ogni genere sulle cause o gli effetti sono fondati sopra due particolari: cioè, sulla costante congiunzione di due oggetti nella passata esperienza, e sulla somiglianza di un oggetto presente con uno di essi. Queste due circostanze fan sì che l'oggetto presente rinvigorisca e ravvivi l'immaginazione; e la rassomiglianza, insieme all'unione costante, trasporta questa forza e vivacità all'idea relativa: noi diciamo allora di credere e di assentire. Cosicché, se voi indebolite o l'unione o la somiglianza, indebolite il principio del passaggio, e per conseguenza la credenza che nasce da esso. La vivacità della prima impressione non può essere completamente trasportata all'idea relativa, sia dove l'unione degli oggetti non è costante, sia dove l'impressione presente non somiglia perfettamente ad alcuno di quegli oggetti che siamo abituati a vedere uniti. Nelle probabilità di casi e di cause, esaminate innanzi, è la costanza dell'unione quella ch'è diminuita; e nelle probabilità derivate dall'analogia è la somiglianza soltanto quella ch'è in questione. Senza qualche grado di somiglianza, come pure di unione, è impossibile ragionare; e poiché questa somiglianza ammette molti gradi diversi, il ragionamento diventa proporzionalmente più o meno solido e sicuro. Una esperienza perde della sua forza quando è trasferita a casi che non sono esattamente simili, benché sia evidente che essa può ancora mantenere qualche ragione di probabilità fin dove c'è un resto di somiglianza.

SEZIONE TREDICESIMA

LA PROBABILITÀ NON FILOSOFICA

Tutte queste specie di probabilità sono accettate dai filosofi e riconosciute come motivi ragionevoli di credenza e di opinione. Ma ce ne sono altre derivate dai medesimi princìpi, che non hanno avuto la fortuna di ottenere la stessa approvazione. La *prima* di queste può essere presentata così. La diminuzione di unione e di somiglianza, com'è stato spiegato dianzi, diminuisce la facoltà del passaggio, e ne indebolisce, quindi, l'evidenza. Ma questa stessa diminuzione dell'evidenza può provenire dal diminuire dell'impressione e dall'impallidire di quei colori, con i quali essa si presentò dapprima alla memoria e al senso. Un argomento fondato su un fatto ricordato è più o meno convincente secondo che il fatto è recente o remoto; e sebbene la differenza in questi gradi di evidenza non sia accettata dai filosofi come solida e legittima, perché in questo caso un argomento ha una forza differente oggi da quella che avrà fra un mese, tuttavia, nonostante l'opposizione della filosofia, è certo che questa circostanza ha una grande efficacia sull'intelletto ed altera segretamente l'autorità di uno stesso argomento secondo il tempo in cui ci è proposto. Una maggiore forza e vivacità dell'impressione trasmette naturalmente una maggiore forza e vivacità all'idea relativa, ed è dal grado di forza e vivacità che dipende la credenza, come s'è detto.

C'è una *seconda* differenza che possiamo osservare spesso nei gradi di credenza e di certezza, e che non manca mai di aver luogo, benché condannata dai filosofi. Un'esperienza recente e fresca nella memoria c'interessa più di una un po' dimenticata, ed ha un'influenza maggiore sul giudizio, come pure sulle passioni. Un'impressione vivace produce una certezza maggiore di un'impressione debole, perché ha una maggiore forza primitiva da comunicare all'idea relativa, che acquista a sua volta una maggiore forza e vivacità. Una

osservazione recente fa lo stesso effetto, perché l'abitudine al passaggio vi è più integra, e mantiene meglio la forza primitiva nell'atto di comunicarla. Così un ubriaco che ha visto un suo compagno morire di stravizio, per qualche tempo rimane colpito dall'esempio e paventa la medesima sorte per sé; ma, grado a grado che la memoria del fatto si affievolisce, ritorna in lui l'antica sicurezza ed il pericolo gli sembra meno certo e reale.

Come *terzo* caso di questa specie aggiungo che, benché i nostri ragionamenti per prove e per probabilità siano notevolmente differenti, tuttavia la prima specie di ragionamento spesso degenera insensibilmente nella seconda, non per altro che per la grande quantità di argomenti connessi. È chiaro che, quando una conclusione è tratta da un oggetto immediatamente, senza causa o effetto intermedio, la convinzione è più forte e la persuasione più viva di quando l'immaginazione è trasportata attraverso una lunga catena di argomenti, per quanto infallibile appaia la connessione di ciascun anello. La vivacità delle idee deriva dall'impressione originaria mediante il passaggio abituale dell'immaginazione, ed è evidente che questa vivacità deve gradualmente diminuire in proporzione della distanza, e perdere qualcosa a ogni passaggio. Qualche volta questa distanza ha un'influenza quale non avrebbero neanche esperienze contrarie: uno può ricevere una convinzione più viva da un ragionamento probabile, se è conciso e immediato, che da una lunga serie di conseguenze, per quanto giuste e conclusive in ogni punto. Anzi, raramente tali ragionamenti producono una convinzione, e uno deve avere una fortissima e solida immaginazione per conservare sino alla fine l'evidenza passando per tanti stadi.

A questo punto non sarà male notare il fenomeno curiosissimo che l'attuale soggetto ci porge. Non vi è nessun fatto della storia antica di cui possiamo esser certi altrimenti che passando attraverso milioni di cause e di effetti, e attraverso una serie smisurata di argomentazioni. Prima che la conoscenza del fatto possa giungere al primo storico, deve passare attraverso molte bocche; e dopo ch'è stato affidato

alla scrittura, ogni nuova copia è un oggetto nuovo, la cui connessione col precedente viene conosciuta soltanto con l'esperienza e con l'osservazione. Di qui si potrebbe forse concludere che l'evidenza di tutta la storia antica è oggi perduta; o, per lo meno, sarà perduta col tempo, via via che la serie delle cause aumenterà e raggiungerà una lunghezza maggiore. Qualcuno potrebbe, qui, obiettare al nostro sistema, che urta contro il senso comune pensare che, se la repubblica delle lettere e l'arte della stampa continuano di questo passo, la nostra posterità anche fra mille anni possa mai dubitare che sia esistito un uomo come Giulio Cesare. Se la credenza, infatti, consiste soltanto in una certa vivacità trasmessa da un'impressione primitiva, essa, nella serie dei passaggi, finirà con l'estinguersi del tutto; se la credenza, invece, in alcuni casi può sottrarsi a una tale estinzione, bisogna — si dirà — ch'essa sia qualcosa di differente da quella vivacità.

Prima di rispondere a questa obiezione farò osservare che dalla precedente constatazione muove anche una famosa argomentazione contro la religione cristiana [13], con questa differenza, che in essa la connessione fra ogni anello della serie di testimonianze umane è supposta non andare oltre la probabilità ed essere soggetta a un grado di dubbio e d'incertezza. E invero bisogna confessare che in questo modo (del resto, non giusto) di considerare la cosa non ci sarebbe né storia né tradizione, e tutto a lungo andare perderebbe forza ed evidenza. Ogni nuova probabilità diminuisce la convinzione primitiva, e per quanto grande si supponga quella convinzione, è impossibile che possa resistere a tali reiterate diminuzioni. Questo è vero, in generale; sebbene in seguito [14] troveremo che c'è un'eccezione degna di rilievo e molto importante per la nostra indagine.

Intanto, per dare una risposta all'obiezione precedente, e supponendo che l'evidenza storica risulti fin da principio provata interamente, si deve notare che, pur essendo innu-

[13] [Allusione a un'opera di J. Craig, *Theologiae Christianae principia matematica*, 1699.]

[14] Parte IV, sez. 1.

merevoli gli anelli che congiungono un fatto primitivo con l'impressione presente, ch'è la base della credenza, tuttavia essi sono tutti della stessa specie, e dipendono dalla fedeltà degli amanuensi e dei tipografi. Un'edizione passa in una altra, e questa in una terza, e così di seguito fino al volume che abbiamo tra le mani. Chi ne conosce uno, li conosce tutti. Qui un passo è uguale all'altro: fattone uno, non si può più aver scrupoli per gli altri. Solo questa circostanza conserva l'evidenza della storia e perpetuerà la memoria dell'età presente alla più remota posterità. Se la lunga catena di cause e di effetti che congiunge un evento passato con un volume di storia fosse composta da parti differenti, e fosse necessario alla mente concepirle distintamente, sarebbe impossibile conservare la credenza ed evidenza fino all'ultimo. Ma, siccome la maggior parte di queste prove sono perfettamente somiglianti, la mente le scorre facilmente, salta da un punto all'altro agevolmente, e si forma soltanto una nozione confusa e generale di ogni anello. In questo modo, una lunga serie di argomenti non diminuisce la primitiva vivacità più di una minore composta di parti differenti, ciascuna delle quali richieda una considerazione speciale.

La *quarta* specie di probabilità non filosofica è quella derivata dalle *regole generali*, che noi ci formiamo rapidamente, e sono l'origine di quel che, propriamente, chiamiamo PREGIUDIZIO. Un irlandese non può esser arguto, né un francese essere serio, per quanto la conversazione del primo in certi casi appaia piacevolissima, e quella del secondo molto giudiziosa; l'uno dev'essere stupido, e l'altro vano, a dispetto della ragione e del buon senso. La natura umana è soggetta a questi errori, e forse il popolo inglese non meno degli altri.

Si potrebbe chiedere perché gli uomini si formano queste regole generali e permettono ch'esse influiscano sul loro giudizio anche se contrarie all'osservazione e all'esperienza attuale. Rispondo che ciò proviene, a mio avviso, da quegli stessi princìpi, dai quali tutti i giudizi concernenti le cause e gli effetti dipendono, cioè dall'abitudine e dall'esperienza. Una volta abituati a vedere un oggetto unito a un altro, la

nostra immaginazione passa dal primo al secondo per naturale passaggio, il quale precede la riflessione e non può esser impedito da essa. Ora, la natura dell'abitudine non è soltanto di agire con tutta la sua forza quando sono presenti oggetti esattamente uguali a quelli ai quali siamo stati abituati; ma anche di agire, in grado inferiore, quando ne scopriamo dei simili; e sebbene perda qualcosa della sua forza a ogni differenza, tuttavia di rado è completamente distrutta, quando resta ferma qualche circostanza importante. Un uomo che mangiando pere e pesche ha fatto l'abitudine alla frutta, si accontenterà di poponi quando non troverà di meglio; e così, uno ch'è diventato ubriacone col vino rosso, si butterà pressappoco con lo stesso furore al vino bianco, se glielo offrono. Con questo principio si è illustrata dianzi quella specie di probabilità fondata sull'analogia, mediante la quale trasferiamo un'esperienza passata a oggetti somiglianti, ma non esattamente uguali. A mano a mano che la somiglianza diminuisce, diminuisce anche la probabilità, pur serbando qualche forza finché resta una traccia di somiglianza.

Spingendo più in là quest'osservazione, vediamo che la abitudine, benché sia il fondamento di tutti i giudizi, ha tuttavia qualche volta sull'immaginazione un effetto opposto che sul giudizio, e produce una contrarietà di sentimenti riguardo a uno stesso oggetto. Mi spiego. In quasi tutti i generi di cause ci sono circostanze complicate, alcune assolutamente necessarie alla produzione dell'effetto, e altre unite solo per accidente. Ora, si noti che quando queste circostanze superflue sono numerose, notevoli, e frequentemente unite a quelle essenziali, esse hanno tanta efficacia sull'immaginazione, che, anche in assenza di queste ultime, ci portano alla rappresentazione dell'effetto abituale, e danno a questa una forza e una vivacità che la rendono superiore alle mere finzioni della fantasia. Quest'inclinazione la possiamo correggere con una riflessione sulla natura di quelle circostanze, e tuttavia l'abitudine finisce col prendere il sopravvento e dà una certa piega all'immaginazione.

Per illustrare ciò che dico con un esempio familiare,

consideriamo il caso di un uomo che, essendo sospeso in una gabbia di ferro dall'alto di una torre, non può far a meno di tremare quando vede il precipizio aperto ai suoi piedi, benché sappia perfettamente di non cadere, per la sua esperienza della solidità del ferro che lo sostiene, e benché le idee di caduta e di discesa, di disgrazia e di morte, siano derivate unicamente dall'abitudine e dall'esperienza. Questa stessa abitudine va oltre gli esempi dai quali deriva, e con i quali è in perfetta corrispondenza, ed influisce sulle idee di oggetti in certo modo somiglianti, ma non soggetti precisamente alla stessa legge. Le circostanze di abisso e di discesa lo colpiscono così fortemente che la loro influenza non può esser distrutta dalle circostanze contrarie di sostegno e di solidità, che dovrebbero dargli una perfetta sicurezza. L'immaginazione si lascia trasportare dal suo oggetto, ed eccita una passione proporzionata; la passione, poi, riopera sull'immaginazione e ravviva l'idea; questa, ravvivata, influisce a sua volta sulla passione, e ne accresce la forza e la violenza; e così l'immaginazione e la passione insieme, sostenendosi a vicenda, fanno sì che il tutto abbia una grande efficacia su di lui.

Ma che necessità abbiamo di cercare altri esempi, mentre l'argomento presente, delle probabilità non filosofiche, ce ne offre uno così chiaro nell'opposizione fra il giudizio e l'immaginazione, derivante da questi effetti dell'abitudine? Secondo il mio sistema, tutti i ragionamenti non son altro che effetti dell'abitudine, e l'abitudine non ha altra influenza che di ravvivare l'immaginazione e darci una forte rappresentazione dell'oggetto. Se ne dovrebbe, dunque, concludere che il giudizio e l'immaginazione non possono mai essere contrari, e che l'abitudine non può agire su quest'ultima facoltà in modo da renderla opposta alla prima. Non si può ovviare a questa difficoltà altrimenti che adducendo l'influenza delle regole generali. Esamineremo in seguito[15] alcune di queste, che dovrebbero servire di norma per i nostri

[15] Sez. 15.

giudizi concernenti le cause e gli effetti: esse si fondano sulla natura del nostro intelletto e sull'esperienza delle sue operazioni nei giudizi che formiamo sugli oggetti. Mediante tali norme impariamo a distinguere le circostanze accidentali dalle cause efficienti, e quando vediamo che l'effetto può esser ottenuto senza il concorso di una particolare circostanza, concludiamo che questa non fa parte della causa efficiente, per quanto a essa spesso unita. Ma, poiché questa frequente unione a dispetto della conclusione opposta delle regole generali produce necessariamente un qualche effetto sull'immaginazione, l'opposizione di questi due princìpi produce una contrarietà nei nostri pensieri, e c'induce a concludere in un modo col giudizio e in un altro con l'immaginazione: la regola generale l'attribuiamo al nostro giudizio, come quello ch'è più estensivo e costante, e l'eccezione l'attribuiamo all'immaginazione, come quella ch'è più capricciosa e incerta.

Così le nostre regole generali sono, in certo modo, in opposizione tra loro. Quando si presenta un oggetto che somiglia a una causa per aspetti molto notevoli, anche se sia differente da quella causa per le circostanze più importanti e più efficienti, l'immaginazione ci trasporta naturalmente a una rappresentazione vivace dell'effetto consueto. Questo è il primo effetto delle regole generali. Ma quando, poi, esaminiamo quest'atto mentale e lo confrontiamo con le operazioni più generali e autentiche dell'intelletto, noi lo troviamo di una natura così irregolare e distruttiva dei princìpi più saldi di ogni ragionamento, che lo rigettiamo senz'altro. Questo è il secondo effetto delle regole generali, che implica la condanna del primo. Ora prevale l'uno, ora l'altro, a seconda della disposizione e del carattere delle persone. Il volgo è per lo più guidato dal primo, gli uomini saggi dal secondo. Frattanto gli scettici possono aver qui la soddisfazione di osservare una nuova e grande contraddizione nel nostro modo di ragionare, e vedere tutta la filosofia pronta a essere sovvertita da un principio della natura umana, e poi di nuovo salvata da una nuova direzione di quello stesso principio. Seguire le regole generali è una

specie di probabilità assai poco filosofica, e tuttavia soltanto facendo così possiamo correggere questa e tutte le altre non filosofiche probabilità.

Poiché ci sono casi in cui le regole generali agiscono sull'immaginazione anche se contrarie al giudizio, non dobbiamo stupirci di vederne aumentare gli effetti quando sono in accordo con quest'ultima facoltà, e di osservare come diano alle loro idee una forza superiore a quella che accompagna ogni altra. Ognuno sa che c'è un modo indiretto di lodare o di biasimare ch'è molto meno urtante dell'aperta adulazione o censura. Per quanto uno possa in tal modo insinuare i suoi sentimenti e farli conoscere con uguale certezza come se li dichiarasse apertamente, pure la loro efficacia non è certamente forte e potente allo stesso modo. Uno che mi sferzi nascostamente in una satira, non suscita tanto la mia indignazione come se mi dicesse schiettamente che sono uno sciocco e un vanesio, benché la sua intenzione io la capisca ugualmente. Questa differenza va attribuita all'influenza delle regole generali.

Che una persona, infatti, mi oltraggi apertamente o mi dia a capire nascostamente il suo disprezzo, in nessun caso mi accorgo immediatamente del suo sentimento al mio riguardo, ma soltanto dagli effetti, ossia dai segni che me lo fanno capire. La sola differenza, quindi, in questo caso consiste in ciò, che nella manifestazione palese dei suoi sentimenti fa uso di segni generali e universali; mentre in quella nascosta fa uso di segni più singolari e inusitati. L'effetto di questa circostanza è che l'immaginazione, dall'impressione presente correndo all'idea assente, fa questo passaggio con maggiore facilità, e per conseguenza concepisce l'oggetto con maggior forza dove la connessione è comune e universale, che dove è più rara e particolare. Così, chi dichiara francamente i suoi sentimenti, si dice che butta via la maschera, mentre chi insinua soltanto la sua opinione si dice che la copre d'un velo. La differenza fra un'idea prodotta da una connessione generale e quella che nasce da una particolare è qui paragonabile a quella tra un'impressione e un'idea. Questa differenza nell'immaginazione ha un effetto

proporzionato sulle passioni; e quest'effetto è aumentato da un'altra circostanza. Una manifestazione repressa di collera o di disprezzo dimostra che abbiamo ancora qualche considerazione per la persona, ed evitiamo d'ingiuriarla direttamente. Ciò fa che una satira velata sia meno spiacevole, per lo stesso motivo: poiché, se un'idea, quand'è soltanto insinuata, non fosse più debole, nessuno stimerebbe segno di maggiore rispetto procedere in questo modo piuttosto che nell'altro.

Qualche volta la contumelia è meno spiacevole di una satira cortese, perché ci vendica in certo modo subito dell'ingiuria, dandoci una buona ragione di biasimare e disprezzare chi c'ingiuria. Ma anche questo fenomeno si spiega con lo stesso principio. Perché, infatti, biasimiamo ogni espressione grossolana e ingiuriosa, se non perché la stimiamo contraria alla buona creanza e alla buona educazione? E donde questa contrarietà se non dal fatto ch'è più urtante d'una satira cortese? Le regole di buona educazione condannano tutto ciò ch'è apertamente scortese e produce dolore e confusione in coloro con cui parliamo. E una volta d'accordo su ciò, il linguaggio ingiurioso è universalmente biasimato, e dà minore dispiacere appunto per la sua rozzezza e inciviltà che rendono spregevoli le persone che lo usano. Esso è diventato meno spiacevole semplicemente perché la sua origine è più spiacevole, e la sua origine è tale perché contrasta in modo evidente con le regole generali e comuni.

A questa spiegazione dell'efficacia differentemente esercitata dall'adulazione o dalla satira, franca o celata, aggiungerò l'esame d'un fenomeno analogo. Ci sono, in fatto di onore, tanto per gli uomini che per le donne, molti particolari che, quando sono apertamente e pubblicamente violati, il mondo non scusa, ma ci passa sopra facilmente se le apparenze sono salve e la trasgressione è segreta e nascosta. Anche coloro che sanno con tutta certezza che la colpa è stata commessa, perdonano più facilmente, se le prove sono dubbie e indirette, che non quando sono dirette e incontestabili. In entrambi i casi l'idea è la stessa, e riscuote, propriamente parlando, lo stesso assenso dal giudizio; eppure

l'efficacia è differente perché differente è il modo con cui ci è presentata.

Ora, se paragoniamo i due casi, di *aperta* e di *segreta* violazione delle leggi dell'onore, vedremo che la differenza tra loro consiste in ciò: che nel primo caso il segno, dal quale inferiamo l'azione biasimevole, è unico e basta da solo al nostro ragionamento e giudizio; mentre, nel secondo, i segni sono numerosi e poco o punto decisivi, se non vengono integrati da molte, minute circostanze, e quasi impercettibili. Non c'è dubbio che il ragionamento più è semplice e unito, e più è convincente: dà meno lavoro all'immaginazione per ricollegare tutte le sue parti e da queste passare all'idea correlativa, che forma la conclusione. Il lavorio del pensiero disturba il corso regolare dei sentimenti, come vedremo fra poco [16]. L'idea non ci colpisce con la stessa vivacità, e per conseguenza non ha la stessa influenza sulla passione e sull'immaginazione.

Con questi stessi princìpi possiamo spiegarci le osservazioni del Cardinale di Retz: che, cioè, *ci sono molte cose, sulle quali il mondo vorrebbe esser ingannato*; e che *è più facile scusare uno che agisca piuttosto che uno che parli contro il decoro proprio della sua professione e del suo carattere*. Una colpa a parole è di solito più palese e chiara di una colpa in azione, perché questa ammette scuse o attenuanti, e non decide in modo chiaro circa l'intenzione e lo scopo di chi commette la colpa.

Così, in complesso, si vede che qualsiasi opinione o giudizio, che non possa ridursi a conoscenza, proviene esclusivamente dalla forza e vivacità della percezione, e queste qualità costituiscono nella mente ciò che chiamiamo la CREDENZA dell'esistenza di un oggetto. Questa forza e questa vivacità sono grandissime nella memoria, e quindi la nostra fiducia nella veracità di questa facoltà è quanto si può immaginare di più grande, e sotto molti rispetti uguale alla certezza di una dimostrazione. Il grado seguente di que-

[16] Parte IV, sez. 1.

ste qualità è quello derivato dalla relazione di causa ed effetto, e anch'esso è notevole, specialmente quando con la esperienza se ne constata la perfetta costanza, e quando l'oggetto presente somiglia esattamente a quelli di cui abbiamo avuto esperienza. Ma al di sotto di questi gradi di evidenza, ve ne sono molti altri, che hanno un'efficacia sulla passione e sull'immaginazione in proporzione al grado di forza e vivacità ch'essi comunicano alle idee. Il passaggio da una causa all'effetto lo facciamo per abitudine, e dall'impressione presente ricaviamo quella vivacità che diffondiamo nell'idea correlativa. Ma se non abbiamo esaminato un sufficiente numero di casi, tale da produrre una forte abitudine; ovvero, quando questi casi sono contrari fra loro, o se la somiglianza non è esatta, o l'impressione attuale sia debole e oscura, o in certo modo l'esperienza sia uscita dalla memoria, ovvero la connessione dipenda da una lunga serie di oggetti, o l'inferenza derivi dalle regole generali, ma non sia conforme ad esse: in tutti questi casi, l'evidenza diminuisce col diminuire della forza e intensità dell'idea. Questa è, dunque, la natura del giudizio e della probabilità.

Ciò che principalmente dà valore a questa teoria oltre gli argomenti non dubbi sui quali ogni parte è fondata, è l'accordo di queste parti, e la necessità di spiegarle l'una per mezzo dell'altra. La credenza che accompagna la memoria è della medesima natura di quella derivata dai giudizi. Né esiste differenza fra il giudizio derivato da una costante e uniforme connessione di cause ed effetti, e quello che dipende da una unione interrotta e incerta. E, infatti, è evidente che in tutte le determinazioni, quando la mente si pronuncia su esperienze contrarie, da principio è divisa in se stessa, e propende verso l'uno o l'altro lato in proporzione al numero delle esperienze viste e ricordate. Il contrasto viene deciso in ultimo a vantaggio del lato dove è un numero maggiore di casi; ma anche con una diminuzione di forza nell'evidenza corrispondente al numero di casi opposti. Ciascuna possibilità, di cui si compone la probabilità, opera separatamente sull'immaginazione, ed è la più vasta raccolta di possibilità quella che prevale alla fine, e con una

forza proporzionata alla sua superiorità. Tutti questi fenomeni mettono direttamente capo alla dottrina precedente, né sarà mai possibile darne una spiegazione soddisfacente e coerente con altri princìpi: se non si considerano questi giudizi come effetti dell'abitudine sull'immaginazione, ci si perderà in perpetue contraddizioni e assurdità.

SEZIONE QUATTORDICESIMA

L'IDEA DI CONNESSIONE NECESSARIA

Avendo così spiegato come *col ragionamento noi andiamo al di là delle nostre immediate impressioni quando concludiamo che certe cause debbono avere certi effetti*, ritorniamo ora sui nostri passi per esaminare una questione che incontrammo già, ma lasciammo insoluta [17]: *Che cosa intendiamo con l'idea di necessità, quando diciamo che due oggetti sono necessariamente connessi*? A questo proposito ripeto quello che spesso ho avuto occasione di notare: cioè che, non avendo noi nessun'idea che non sia derivata da un'impressione, se quell'idea di necessità l'abbiamo realmente, dovremo mostrare l'impressione da cui nasce. A questo fine considero a quali oggetti tale necessità è comunemente ritenuta appartenente, e trovando ch'essa è sempre attribuita alle cause e agli effetti, rivolgo lo sguardo a due oggetti che si suppongono in questa relazione e li esamino in tutte le possibili situazioni. Vedo immediatamente ch'essi sono *contigui* nel tempo e nello spazio, e che l'oggetto che chiamiamo causa *precede* quello che chiamiamo effetto. In nessun caso posso spingermi oltre, né scoprire un terzo rapporto fra questi oggetti. Allargo, quindi, il mio sguardo per comprendere molti di questi casi, in cui oggetti simili esistono sempre in simili relazioni di contiguità e di succes-

[17] Sez. 2.

sione. A prima vista pare che ciò serva poco ai miei propositi: la riflessione su molti casi non fa che ripetere gli stessi oggetti, e quindi non può mai far sorgere un'idea nuova. Ma, dopo ulteriori indagini, trovo che la ripetizione non è esattamente la stessa, ma produce un'impressione nuova e, in questo modo, l'idea che si cerca. Infatti, dopo frequenti ripetizioni vedo che all'apparire di uno degli oggetti la mente viene *determinata* dall'abitudine a rappresentarsi quello che suole accompagnarlo, e a considerarlo tanto più fortemente a causa della sua relazione col primo oggetto. È, dunque, quest'impressione o *determinazione* che mi dà l'idea di necessità.

Senza dubbio, queste conseguenze saranno accettate dapprima senza difficoltà, essendo deduzioni evidenti da princìpi che abbiamo già esposti e spesso adoperati nei nostri ragionamenti. Ma saremmo molto incauti se da questa evidenza, tanto dei primi princìpi, quanto delle deduzioni, ci lasciassimo trascinare alla conclusione che qui non c'è niente di straordinario che meriti la nostra attenzione. Tale imprudenza faciliterebbe, sì, l'accoglimento dei nostri ragionamenti, ma li farebbe anche facilmente dimenticare. Perciò credo opportuno avvertire che in questo momento sto esaminando uno dei più sublimi argomenti di filosofia, cioè quello, al quale tutte le scienze sono state interessate, della *potenza ed efficacia delle cause.* Quest'avvertimento risveglierà naturalmente l'attenzione del lettore e gli ispirerà il desiderio di conoscere più ampiamente la mia dottrina e gli argomenti su cui è fondata. Questo desiderio è così ragionevole che non posso rifiutarmi di aderirvi, specialmente perché spero che questi princìpi più saranno studiati e più acquisteranno forza ed evidenza.

Non c'è questione che per la sua importanza e insieme per la sua difficoltà abbia prodotto tante discussioni tra filosofi antichi e moderni, come questa dell'efficacia delle cause, ossia di quale qualità fa sì ch'esse siano seguite dai loro effetti. Ma, prima di entrare in questa discussione, essi, io credo, avrebbero fatto bene a esaminare quale idea noi abbiamo di quell'efficacia ch'è il soggetto della controversia.

Questo soprattutto è quel che manca nei loro ragionamenti, e a questa mancanza cercherò qui di rimediare.

Comincio con l'osservare che i termini di *efficacia, azione, potenza, forza, energia, necessità, connessione* e *qualità produttiva* sono tutti, pressappoco, sinonimi, e quindi è assurdo adoperarne uno per definirne un altro. Con quest'osservazione respingiamo d'un colpo tutte quelle definizioni volgari che i filosofi hanno dato della potenza e dell'efficacia; e invece di cercare l'idea in queste definizioni, cerchiamola nelle impressioni dalle quali è originariamente derivata. Se è un'idea complessa, dovrà provenire da un'impressione complessa; se semplice, da un'impressione semplice.

Io credo che la soluzione più generale e più popolare sia questa [18]: che, trovando con l'esperienza che vi sono molte nuove produzioni nella natura, come i movimenti e le variazioni di un corpo, e ricavando di qui che in qualche luogo debba esservi una potenza capace di produrle, giungiamo alla fine con questo ragionamento all'idea di potenza e d'efficacia. Ma per convincersi che questa spiegazione è più popolare che filosofica, basta riflettere sopra due princìpi chiarissimi: il primo è che il ragionamento, da solo, non può mai far nascere un'idea originale; il secondo è che la ragione, in quanto distinta dall'esperienza, non può mai portarci a concludere che una causa o qualità produttiva sia assolutamente richiesta per ogni cominciamento d'esistenza. Entrambe queste considerazioni sono state sufficientemente spiegate, ed è inutile insistervi oltre.

Io ne deduco soltanto che la ragione, non potendo mai generare l'idea di efficacia, deve derivare quest'idea dall'esperienza e da casi particolari di quest'efficacia che penetrino nella mente per il comune tramite della sensazione e della riflessione. Le idee rappresentano sempre oggetti o impressioni; e viceversa, senza gli oggetti corrispondenti non nascerebbero le idee. Se, quindi, pretendiamo di avere un'idea giusta di quest'efficacia, dobbiamo metter innanzi qualche

[18] Vedi LOCKE, cap. *Del potere* [*Saggio,* lib. II, cap. 21].

caso in cui tale efficacia sia ben palese alla mente, e le sue operazioni siano chiare alla nostra coscienza o sensazione. Se ci rifiutiamo, confessiamo allora che l'idea è impossibile e immaginaria. E poiché il principio delle idee innate, che solo potrebbe salvarci da questo dilemma, è stato già confutato, ed è oggi universalmente respinto dal mondo dei dotti, non ci resta che tentar di scoprire qualche produzione naturale, in cui l'operazione e l'efficacia di una causa possa esser chiaramente concepita e compresa senza timore d'oscurità o d'errore.

In quest'impresa troviamo ben poco aiuto nella prodigiosa diversità di opinioni dei filosofi che hanno preteso di spiegare la forza segreta e l'energia delle cause [19]. Alcuni sostengono che i corpi agiscono per la loro forma sostanziale; altri, per i loro accidenti o qualità; molti, per la materia e la forma; certuni, per la forma e gli accidenti insieme; altri ancora, per certe virtù e facoltà differenti da tutte quelle menzionate. Tutte queste opinioni sono, inoltre, mischiate e variate in mille modi differenti e fanno fortemente sospettare che nessuna di esse abbia solidità o evidenza, e che la supposizione di una efficacia insita in una delle qualità conosciute della materia sia completamente priva di fondamento. Il sospetto aumenta se consideriamo che quei princìpi di forme sostanziali, di accidenti, di facoltà, non solo non costituiscono in realtà nessuna delle proprietà conosciute dei corpi, ma sono, inoltre, perfettamente inintelligibili e inesplicabili. È evidente, infatti, che i filosofi non avrebbero mai fatto ricorso a princìpi così oscuri e incerti, se avessero avuto la soddisfazione di trovarne di chiari e intelligibili, specialmente in un argomento come questo che dovrebbe essere alla portata, se non dei sensi, dell'intelletto più semplice. Tutto considerato, possiamo concludere ch'è impossibile mostrare con un esempio quel principio in cui è riposta la forza e l'azione di una causa, e che tanto l'intelletto più raffinato quanto quello più grossolano sono ugualmente al buio su

[19] Vedi Malebranche [*Recherche de la vérité*], lib. VI, parte II, cap. 3, e relativi chiarimenti.

questo particolare. Se qualcuno credesse opportuno di confutare quest'asserzione, non è necessario che si affatichi in lunghi ragionamenti, ma ci mostri senz'altro un esempio di una causa, dove possiamo scoprire quel potere o principio agente. Siamo costretti a ricorrere spesso a questa specie di diffida, quando non c'è altro mezzo per provare il contrario di quel che i filosofi affermano.

Il poco successo ottenuto nei tentativi di determinare questa potenza ha obbligato i filosofi a concludere che la forza ultima e l'efficacia della natura ci è perfettamente ignota, e che invano la cerchiamo nelle qualità note della materia. Essi sono quasi unanimi in ciò, ed è soltanto dalle conseguenze che ne traggono che ci si accorge della differenza delle loro opinioni. Alcuni di essi, infatti, specialmente i cartesiani, avendo stabilito per principio che noi conosciamo perfettamente l'essenza della materia, ne hanno naturalmente inferito ch'essa è priva di qualsiasi efficacia, e che non può, quindi, per se stessa, né comunicare movimento, né produrre nessuno degli effetti che le vengono attribuiti. Siccome, infatti, l'essenza della materia consiste nell'estensione, e l'estensione non implica l'attualità del movimento, ma soltanto la sua possibilità, dicono che l'energia produttiva del moto non può dipendere dall'estensione.

Questa conclusione li conduce a un'altra ch'essi ritengono inevitabile. La materia, dicono, essendo per se stessa completamente inattiva e sprovvista di ogni potere, non può produrre, comunicare o continuare il moto. Ma, poiché questi effetti sono evidenti ai nostri sensi, e poiché la potenza che li produce deve pur avere una qualche esistenza, essa risiederà nella DIVINITÀ, ossia in quell'essere divino che racchiude nella sua natura tutta l'eccellenza e perfezione. E questa divinità è, quindi, il primo motore dell'universo: essa, non soltanto ha creato la materia e le ha dato il primo impulso, ma con l'atto continuo della sua onnipotenza ne mantiene l'esistenza e le imprime successivamente tutti quei moti, tutte quelle configurazioni e qualità, di cui è dotata [20].

[20] [Così, il Malebranche.]

Quest'opinione è certamente molto singolare e degna d'attenzione; ma è superfluo indugiarci a esaminarla, qui, per poco che riflettiamo allo scopo per cui ne abbiam fatto menzione. Abbiamo stabilito, infatti, come principio che, derivando le idee da impressioni, ossia da *percezioni* precedenti, noi non possiamo avere un'idea di potere o efficacia, a meno che uno non ci metta innanzi un esempio in cui quel potere lo si *percepisca* nel suo agire. Ma, poiché quest'esempio non può mai esser preso dai corpi, i cartesiani, seguendo il loro principio delle idee innate, son ricorsi ad uno spirito supremo, alla divinità, ch'essi considerano come il solo essere attivo nell'universo e come causa immediata di ogni alterazione della materia. Ma, riconosciuta la falsità del principio delle idee innate, la supposizione di una divinità non ci può più servire per renderci conto dell'idea di attività, che cerchiamo invano in tutti gli oggetti dei sensi o in quelli di cui siamo intimamente coscienti nella nostra mente. Se, infatti, ogni idea deriva da un'impressione, la idea di Dio bisogna che abbia la stessa origine, e se nessuna nostra impressione, sia di sensazione o di riflessione, implica una tale forza ed energia, è ugualmente impossibile scoprire, o anche soltanto immaginare un tale principio attivo nella divinità. Quindi, come i filosofi hanno concluso che la materia non può essere dotata di un principio attivo, perché in essa è impossibile scoprire un principio di questo genere; così, un ragionamento simile dovrebbe portarli ad escludere un tale principio dall'essere supremo. E, se stimano assurda ed empia quest'opinione, come realmente è, io suggerirò loro come possono evitarla: basta che sin da principio concludano di non aver nessun'idea adeguata della potenza ed efficacia di un oggetto qualsiasi: poiché, né nel corpo né nello spirito, né nelle nature superiori né in quelle inferiori, essi sono capaci di scoprirne un solo esempio.

La stessa conclusione è inevitabile per coloro che sostengono l'efficacia delle cause seconde, e attribuiscono alla materia un potere e un'energia reale, benché derivata: confessando essi, infatti, che quest'energia non risiede in nessuna delle qualità note della materia, la difficoltà circa l'ori-

gine di quell'idea rimane intatta. Se quell'idea l'avessimo realmente, potremmo attribuire il potere a una qualità ignota; ma, poiché è impossibile derivare quell'idea da tale qualità, e d'altronde nelle qualità note non essendovi niente che possa produrla, ne segue che inganniamo noi stessi quando c'immaginiamo di esser in possesso di un'idea di questo genere, nel modo in cui comunemente s'intende. Tutte le idee derivano da impressioni e le rappresentano; ma non abbiamo mai un'impressione che contenga tale potenza o efficacia. Quindi, quell'idea, non l'abbiamo mai.

[Alcuni hanno asserito che sentiamo un'energia o potenza nella nostra propria mente, e che, avendo in questo modo acquistato l'idea di potenza, trasportiamo questa proprietà nella materia, dove non siamo in grado di scoprirla immediatamente. I movimenti del nostro corpo, i pensieri e i sentimenti della nostra mente, dicono essi, obbediscono alla volontà: non c'è bisogno di cercar altro per una giusta nozione della forza o potenza. Ma, per convincerci quanto sia fallace questo ragionamento, basta osservare che la volontà, essendo qui considerata come causa, non ha una maggiore connessione palese con i suoi effetti di quello che possa averne una causa materiale con i propri. Lungi dal percepire la connessione fra un atto di volizione e il moto del corpo, si ammette che nessun rapporto è più inesplicabile di quello che passa tra i poteri e l'essenza del pensiero e quelli della materia. Né il dominio della volontà sulla mente è più intelligibile: l'effetto è, qui, distinguibile e separabile dalla causa, e non potrebb'esser preveduto senza l'esperienza del loro costante congiungimento. Noi possiamo fino a un certo punto comandare alla nostra mente: più in là cessa il nostro impero su di essa. Ed è evidentemente impossibile fissare un limite preciso alla nostra autorità, se non consultiamo l'esperienza. In breve, le azioni della mente sono, a questo riguardo, simili a quelle della materia: ne percepiamo soltanto la costante unione, e non possiamo andare col ragionamento più in là. Nessun'impressione interna ha un'energia apparente maggiore di quanta ne abbiano gli oggetti esterni. Se, quindi, i filosofi confessano che la materia agisce

per una forza ignota, invano si spererebbe di conseguire un'idea di forza consultando la nostra mente [21].]

È stato stabilito come un principio certo che le idee generali o astratte non sono altro che idee individuali considerate sotto un certo punto di vista, e che, pensando ad un oggetto, è impossibile escludere dal pensiero, così come dalla natura reale delle cose, tutte le particolari gradazioni di quantità e di qualità. Se, quindi, fossimo in possesso dell'idea di potere in generale, dovremmo anche essere in grado di concepire alcune specie particolari di esso; e siccome il potere non può esistere da solo, ma è sempre considerato come l'attributo di un qualcosa esistente, dobbiamo esser capaci di porre questo potere in qualche essere particolare, e concepire questo come dotato di una forza e di un'energia reale, mercé la quale risulti necessariamente un effetto particolare delle sue operazioni: dovremmo in modo distinto e particolareggiato concepire la connessione tra causa ed effetto, ed esser in grado di dire, a colpo d'occhio, che un oggetto dev'essere seguito o preceduto da un altro. Questo è il vero modo di concepire un potere particolare; ed essendo impossibile un'idea generale senza un'idea individuale, dove questa è impossibile è certo che neanche la prima può mai esistere. Ora, è evidente che la mente umana non può formarsi di due oggetti un'idea tale da implicare tra essi una connessione e discernere distintamente quella potenza o efficacia che li tiene uniti. Una tale connessione varrebbe come una dimostrazione e implicherebbe l'assoluta impossibilità per uno degli oggetti di non seguire l'altro, o di essere concepito senza l'altro. Questo genere di connessione è stato già respinto da noi; e se ci fosse qualcuno di opinione contraria, il quale credesse di aver conseguito la

21 Le nostre idee della divinità hanno la stessa imperfezione; ma questo non influisce né sulla religione né sulla morale. L'ordine dell'universo prova che c'è una mente onnipotente, tale, cioè, che alla sua volontà si *accompagna costantemente* l'obbedienza di ogni creatura e di ogni essere. Né c'è bisogno d'altro per il fondamento di tutti gli articoli della religione, né di formarci un'idea distinta della forza ed energia dell'Essere supremo. [Nota aggiunta nell'Appendice.]

nozione di potenza in qualche oggetto particolare, lo prego d'indicarmi quest'oggetto. Ma, finché egli non vince la mia sfiducia, bisogna ch'io concluda che, non potendo noi concepire chiaramente come sia possibile ad una qualsiasi potenza particolare di risiedere in un oggetto particolare, c'inganniamo immaginando di poter formare una tale idea generale.

E in conclusione, quando parliamo di un essere di natura superiore o inferiore, dotato di una potenza o forza proporzionata a un effetto; quando parliamo di una connessione necessaria fra oggetti, e supponiamo che questa connessione dipenda dall'efficacia o energia, della quale uno di questi oggetti sia dotato: in tutte queste espressioni, *così applicate*, non c'è, in realtà, nessun significato distinto, e adoperiamo parole comuni senza idee chiare e determinate. Ma, poiché par più verosimile che queste espressioni *erroneamente applicate* abbiano qui perduto il loro vero significato, e non già che non ne abbiano avuto nessuno, sarà bene riesaminare l'argomento per vedere se è possibile scoprire la natura e l'origine delle idee a loro connesse.

Supponiamo che si presentino due oggetti, di cui uno sia la causa e l'altro l'effetto: è evidente che dalla semplice considerazione di uno o di tutti e due questi oggetti non percepiamo il legame che li unisce, né saremo mai in grado di affermare con certezza che tra loro c'è una connessione. Non è, quindi, per un caso singolo che giungiamo all'idea di causa ed effetto, di una connessione necessaria, di potenza, di forza, di energia e di efficacia. Se non avessimo mai visto altro che particolari congiungimenti di oggetti completamente differenti uno dall'altro, non ci saremmo mai potuti formare tali idee.

Ancora: supponiamo di osservare parecchi casi, in cui gli stessi oggetti siano sempre uniti insieme: immediatamente concepiamo una connessione tra loro e cominciamo a inferire l'uno dall'altro. Questa molteplicità di casi somiglianti costituisce, quindi, la vera essenza della potenza o connessione, ed è la fonte dalla quale scaturisce l'idea di essa. Per intendere, dunque, l'idea di potenza, dobbiamo consi-

derare quella molteplicità; né chiedo di più per dar una soluzione di questa difficoltà che da tanto tempo ci tiene perplessi. Infatti, io ragiono così. Il ripetersi di casi perfettamente simili non può mai, *per sé,* far scaturire un'idea originaria, differente da ciò che si trova in un caso singolo, come è stato osservato, e come segue evidentemente dal nostro principio fondamentale, che *tutte le idee sono copie di impressioni.* Quindi, poiché l'idea di potenza è un'idea nuova, originale, che non si trova in nessun caso singolo, e tuttavia nasce dal ripetersi di parecchi casi, ne segue che la *sola* ripetizione non basta a questo scopo, ma deve o *scoprire* o *produrre* qualcosa di nuovo, che sia l'origine di quell'idea. Se la ripetizione non svelasse né producesse niente di nuovo, le idee sarebbero moltiplicate da essa, ma non più numerose di quanto ci dà l'osservazione di un singolo caso. Ogni accrescimento di idee, quindi, che, come per quelle di potenza e di connessione, provenga dalla molteplicità di casi simili, è una copia di effetti prodotti da questa molteplicità, e sarà perfettamente compreso se comprenderemo tali effetti: ogni volta che troveremo qualcosa di nuovo, scoperto o prodotto dalla ripetizione, là e non altrove riporremo la potenza.

Ma è evidente, in primo luogo, che la ripetizione di oggetti simili in relazioni simili di successione e contiguità non *scopre* niente di nuovo in nessuno di essi, poiché non possiamo da questa ripetizione inferire nulla, né farne argomento di nostri ragionamenti dimostrativi o probabili, come è stato già provato[22]. Supponendo pure che volessimo e potessimo ragionarci su, ciò non avrebbe nessuna importanza nel caso presente, perché nessuna specie di ragionamento può far nascere un'idea nuova come quella di potenza. Chi ragiona deve avere in antecedenza idee chiare su cui ragionare: la concezione precede sempre l'intendere, e quando l'una è oscura, l'altro è incerto, quando l'una falla, l'altro pure deve fallire.

[22] Sez. 6.

In secondo luogo, è certo che questa ripetizione di oggetti simili, in situazioni simili, non *produce* niente di nuovo né in questi oggetti, né in nessun altro corpo esterno. Ognuno, infatti, concederà facilmente che i diversi casi di unione tra cause ed effetti somiglianti sono, per se stessi, completamente indipendenti, e che la comunicazione del movimento che vedo risultare, in questo istante, dall'urto di due palle di biliardo, è totalmente distinta da quella che vidi risultare da un simile impulso un anno fa. Questi impulsi non hanno nessun'influenza l'uno sull'altro: sono completamente divisi nel tempo e nello spazio, e uno potrebbe esser esistito e aver comunicato il movimento, anche se l'altro non fosse esistito mai.

Non c'è, dunque, niente di nuovo né scoperto né prodotto, nel costante congiungimento degli oggetti, e nella ininterrotta somiglianza delle loro relazioni di successione e contiguità. E tuttavia è da questa somiglianza che derivano le idee di necessità, di potenza e d'efficacia: queste idee non rappresentano, dunque, niente di ciò che appartiene o può appartenere agli oggetti costantemente uniti. Da qualsiasi punto di vista si consideri quest'argomento, lo si troverà inoppugnabile. I casi simili sono, bensì, la prima fonte dell'idea di potenza o di necessità; e tuttavia, non ostante la loro somiglianza, non hanno alcuna influenza l'uno sull'altro, né sopra nessun oggetto esterno: dobbiamo, quindi, rivolgerci da qualche altra parte per ricercare l'origine di quest'idea.

Ma, sebbene i diversi casi somiglianti che generano l'idea di potenza non abbiano nessun'influenza l'uno sull'altro, e non possano mai produrre una nuova qualità *nell'oggetto*, la quale possa esser il modello di quell'idea; tuttavia *l'osservazione* di questa somiglianza produce *nella mente* una nuova impressione, ed è questa che diventa il modello reale di quell'idea. Infatti, dopo che abbiamo osservata la somiglianza in un sufficiente numero di casi, immediatamente la mente si sente portata a passare da un oggetto al suo consueto concomitante, e a concepirlo sotto una luce più viva a causa di quella relazione. Questa determinazione

della mente è il solo effetto della somiglianza, e quindi dovrebb'essere la stessa cosa di quella potenza o efficacia, la cui idea deriva dalla somiglianza. I diversi casi di congiungimenti simili ci portano alla nozione di potenza e di necessità: essi, per se stessi, sono totalmente distinti l'uno dall'altro, e non hanno altra unione che nella mente che li osserva e ne collega le idee. La necessità è, dunque, l'effetto di questa osservazione, e non è altro che un'impressione interna della mente, ossia la determinazione a trasportare i pensieri da un oggetto all'altro. Se non la consideriamo sotto questo punto di vista, non giungeremo mai neppure alla più lontana nozione di essa, né ad esser capaci di attribuirla agli oggetti esterni o a quelli interni, al corpo o allo spirito, alle cause o agli effetti.

La necessaria connessione tra causa ed effetto è il fondamento della nostra inferenza dall'una all'altro; ma, a sua volta, il fondamento della nostra inferenza è nel passaggio che viene operato per un'unione abituale: le due cose, dunque, ne fanno una sola.

L'idea di necessità deve pur sorgere da qualche impressione; ma non esiste un'impressione, trasmessa dai sensi, che possa dar luogo a quest'idea. Essa deve, quindi, derivare da un'impressione interna, o di riflessione. Ma non c'è nessuna impressione interna, che abbia a che vedere con il nostro discorso, salvo la tendenza, generata dall'abitudine, a passare da un oggetto all'idea del suo usuale concomitante. È questa, dunque, l'essenza della necessità. In conclusione, la necessità è qualcosa che esiste nella mente, e non negli oggetti; né possiamo farci la più lontana idea di essa considerata come qualità dei corpi. O noi, quindi, non abbiamo nessun'idea della necessità, o la necessità non è altro che la determinazione del pensiero a passare dalle cause agli effetti, e dagli effetti alle cause, conformemente alla loro unione sperimentata.

E come la necessità, la quale fa sì che due volte due sia uguale a quattro, o i tre angoli di un triangolo uguali a due retti, poggia soltanto sopra un atto dell'intelletto, mercé il quale consideriamo e confrontiamo queste idee; in simil

modo la necessità o potenza, che unisce cause ed effetti, poggia sulla determinazione della mente a passare dalle une agli altri. L'efficacia o energia delle cause non è riposta né nelle cause stesse, né nella divinità, né nel concorso di questi due princìpi; ma appartiene esclusivamente all'anima, che considera l'unione di due o più oggetti in tutti i casi precedenti. È qui che la vera potenza delle cause è riposta unitamente alla loro connessione e necessità.

Io sono convinto che di tutti i paradossi che ho avuto, e avrò in avvenire occasione di porre innanzi nel corso di questo trattato, questo è il più violento, ed è soltanto a forza di prove e di solide argomentazioni che posso sperare di farlo accettare, superando gli inveterati pregiudizi dell'umanità. Prima di persuaderci di questa dottrina, quante volte dovremo ripetere che la semplice osservazione di due oggetti o azioni, per quanto in relazione tra loro, non può darci nessun'idea di potenza o di connessione; che quest'idea nasce dalla ripetizione della loro unione; che la ripetizione non scopre né produce niente negli oggetti, ma ha soltanto un'influenza sulla mente, per l'abituale passaggio che produce; e che quest'abituale passaggio è, quindi, tutt'uno con la potenza e con la necessità, le quali sono, conseguentemente, qualità di percezioni, e non di oggetti, e sono internamente sentite dall'anima, e non percepite esternamente nei corpi? In generale, la meraviglia accompagna tutto ciò ch'è straordinario; e la meraviglia immediatamente si cambia in grande stima o disprezzo, a seconda che approviamo o disapproviamo. Ora, io temo assai che, sebbene il ragionamento precedente sembri a me quanto mai succinto e decisivo, nella maggior parte dei lettori prevarrà la comune prevenzione, che farà nascere qualche pregiudizio contro la mia dottrina.

Questa prevenzione, del resto, si spiega facilmente. È un'osservazione comune che la mente tende a espandersi sugli oggetti esterni e a collegare con essi tutte le impressioni interne, da essi occasionate, le quali fanno sempre la loro apparizione nello stesso tempo che quegli oggetti si svelano ai sensi. Così, vedendo che certi suoni e odori accom-

pagnano sempre certi oggetti visibili, naturalmente ci figuriamo un'unione, anche spaziale, fra gli oggetti e le qualità, benché le qualità siano di natura tale da non consentire tale unione e realmente non esistano in nessun luogo. Ma di ciò parleremo più diffusamente in seguito [23]. Per ora, basta osservare che la stessa tendenza è la ragione per cui supponiamo che il potere e la necessità si trovino negli oggetti che consideriamo, e non nella mente che li considera, non ostante che non possiamo farci la più lontana idea di quella qualità quando non sia intesa come la stessa determinazione della mente a passare dall'idea di un oggetto a quella del suo abituale concomitante.

Sebbene questa sia la sola spiegazione ragionevole che possiamo dare della necessità, l'idea contraria è così inchiodata nella mente a causa dei princìpi su menzionati, che, senza alcun dubbio, le mie opinioni saranno giudicate stravaganti e ridicole. Oh! si dirà; l'efficacia delle cause sta nella determinazione della mente! Come se le cause non agissero del tutto indipendentemente dalla mente, e non seguitassero a operare quand'anche non esistesse nessuno a contemplarle e a ragionarci su. Il pensiero può ben dipendere dalle cause nelle sue operazioni, ma non le cause dal pensiero: questo è un rovesciare l'ordine della natura, e metter prima quel che vien dopo. Per ogni operazione c'è una potenza appropriata, e questa non può esser altrove che nel corpo operante. Chi nega il potere a una causa, deve ascriverlo a un'altra; ma negarlo a tutte le cause per prestarlo a un essere che non ha niente a che fare con la causa o con l'effetto, salvo che li percepisce, è ben assurdo e contrario a tutti i princìpi più certi della ragione umana.

A tutti questi argomenti posso soltanto rispondere che qui il caso è come quello di un cieco che pretendesse trovar assurda la supposizione che il colore scarlatto non sia la stessa cosa del suono di una trombetta, e la luce la stessa cosa della solidità. Se realmente non abbiamo nessun'idea

[23] Parte IV, sez. 5.

del potere e dell'efficacia di un oggetto, o di una reale connessione tra causa ed effetto, gioverà poco provare che un'efficacia è necessaria in ogni operazione. A parlar così, noi stessi non comprendiamo quel che diciamo, e senz'avvedercene confondiamo idee completamente distinte. Io sono pronto ad ammettere che vi possono esser diverse qualità, tanto negli oggetti materiali quanto in quelli immateriali, delle quali noi siamo perfettamente ignoranti. Se tali qualità le vogliamo chiamare *potere* o *efficacia*, sia pure: il mondo non casca per questo. Ma quando pretendiamo di intendere con quei termini, non quelle ignote qualità, ma qualcosa di cui abbiamo un'idea chiara, la quale, invece, è incompatibile con gli oggetti a cui l'applichiamo, l'oscurità e l'errore cominciano a insinuarsi e noi siamo fuorviati da una falsa filosofia. Questo avviene quando trasportiamo le determinazioni del pensiero agli oggetti esterni, e supponiamo tra questi una connessione intelligibile e reale, laddove questa proprietà ha un senso soltanto nella mente che pensa gli oggetti.

E a chi dice che le operazioni della natura sono indipendenti dal nostro pensiero e dai nostri ragionamenti, si può consentire: infatti, io ho osservato che gli oggetti hanno tra loro relazioni di contiguità e di successione, e che oggetti simili hanno in molti casi una somiglianza di relazioni: tutto ciò è indipendente e anteriore alle operazioni dell'intelligenza. Ma andar più in là, e attribuire un potere e una connessione necessaria a questi oggetti, questo è che non ci sarà mai dato di cogliere in essi, perché quelle idee noi le ricaviamo da ciò che proviamo internamente nel contemplarli. E questa tesi io la spingo tant'oltre, che son pronto a trasformare il mio presente ragionamento in un esempio, che presenta un caso un po' sottile, ma non difficile a esser compreso.

Quando ci si presenta un oggetto, la mente corre immediatamente all'idea vivace di quell'altro che di solito l'accompagna; e questa determinazione della mente forma la connessione necessaria di questi oggetti. Ma se cambiamo il punto di vista, e consideriamo, non gli oggetti, ma le

percezioni, in questo caso l'impressione fa da causa, e l'idea vivace è l'effetto: la loro necessaria connessione è qui la nuova determinazione, per la quale ci sentiamo spinti a passare dalla prima idea alla seconda. Il principio d'unione tra le nostre percezioni interne è, dunque, altrettanto inintelligibile, quanto quello fra gli oggetti esterni, e non ci è noto altrimenti che per esperienza. Ora, la natura e gli effetti dell'esperienza sono stati già sufficientemente esaminati e spiegati: essa non ci svela nulla della struttura interna e del principio agente negli oggetti, ma soltanto abitua la mente a passare dall'uno all'altro.

Ora è tempo di raccogliere tutte le diverse parti di questo ragionamento, e dare un'esatta definizione della relazione causale, che è argomento di questa nostra ricerca. Se fosse stato possibile procedere con altro metodo, non avremmo dovuto cominciare dall'esame dell'inferenza della relazione prima di avere spiegato in che consiste la relazione stessa. Ma, poiché la natura della relazione dipende in così gran parte da quella dell'inferenza, siamo costretti a procedere apparentemente all'inverso, e a far uso dei termini prima di definirne esattamente il significato. Correggeremo adesso questo difetto dando una precisa definizione della causa e dell'effetto.

Due definizioni si possono dare di questa relazione, differenti soltanto per il punto di vista, che può essere o quello *filosofico*, o quello *naturale*: per il primo, quella relazione è una comparazione di due idee; pel secondo, un'associazione. Una CAUSA, dunque, possiamo definirla così: « un oggetto precedente e contiguo a un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo son posti in relazioni simili di precedenza e contiguità con quegli oggetti che somigliano al secondo ». Se questa definizione fosse giudicata difettosa perché ricavata da oggetti estranei alla causa, possiamo sostituirla con quest'altra: « una CAUSA è un oggetto precedente e contiguo a un altro, e così unito con questo, che l'idea di uno determina la mente a formare l'idea dell'altro, e l'impressione dell'uno a formarsi dell'altro un'idea più vivace ». Se anche questa definizione fosse respinta per la

stessa ragione, non mi resta che pregare chi fa tanto il difficile di suggerire lui una definizione più giusta. Io non so far di meglio. Quando esamino con la maggior cura gli oggetti comunemente chiamati cause ed effetti, trovo, considerando un caso singolo, che un oggetto è precedente e contiguo a un altro; ed estendendo il mio esame a più casi, trovo soltanto che oggetti simili sono costantemente posti in relazioni simili di successione e di contiguità. Inoltre, quando considero l'influenza di questa costante unione, vedo che una tale relazione non può mai esser oggetto di ragionamento e agire sulla mente altro che per un'abitudine, che determina l'immaginazione a passare dall'idea di un oggetto a quella del suo abituale concomitante, e dall'impressione di uno a un'idea più vivace dell'altro. Per quanto straordinarie possano sembrare queste opinioni, credo inutile di sforzarmi ad altre ricerche o ragionamenti, e mi appoggio sui princìpi esposti come su massime stabilite.

Soltanto, sarà utile, prima di abbandonare l'argomento, trarre qualche corollario per distruggere alcuni pregiudizi ed errori popolari, che hanno avuto un grande dominio in filosofia. In primo luogo, possiamo ricavare dalla precedente dottrina che tutte le cause sono della stessa specie, e che, in particolare non c'è nessun fondamento a quella distinzione che qualche volta facciamo tra cause efficienti e cause *sine qua non*, o tra cause efficienti, formali, materiali, esemplari, finali: poiché, essendo la nostra idea di efficienza derivata dalla costante unione di due oggetti, dovunque questa si trovi, la causa è efficiente, e dove non ha luogo, non c'è nessuna specie di cause. Per la stessa ragione dobbiamo respingere la distinzione tra *causa* e *occasione*, se esse vogliono significare qualcosa di essenzialmente differente: se ciò che chiamiamo occasione implica un'unione costante, essa è realmente una causa; al contrario, non c'è nessuna relazione, e non sorge neppure motivo di ragionarne.

In secondo luogo, il medesimo corso di ragionamento ci porterà a concludere che c'è una sola specie di *necessità*, così come c'è una sola specie di causa, e che la distinzione comune fra necessità *morale* e necessità *fisica* non ha nessun

fondamento in natura. Ciò appare evidente dalla precedente spiegazione della necessità. È l'unione costante degli oggetti, unitamente alla determinazione della mente, che costituisce la necessità fisica: e la soppressione di queste condizioni dà il *caso.* Sì che, dovendo gli oggetti essere uniti o no, e la mente o essere o non essere determinata a passare da un oggetto all'altro, è impossibile ammettere un termine di mezzo fra il caso e un'assoluta necessità. Con l'indebolire quest'unione e questa determinazione non cambia la natura della necessità, perché esse, anche nelle operazioni dei corpi, hanno diverse gradazioni di costanza e di forza, senza produrre perciò differenti specie di relazioni.

La distinzione che spesso facciamo fra il *potere* e il suo *esercizio* è ugualmente priva di fondamento.

In terzo luogo, siamo ora in condizione di vincere pienamente la ripugnanza, così naturale in noi, contro il precedente ragionamento, col quale cercammo di provare che la necessità di una causa per ogni cominciamento di esistenza non è fondata su nessuna specie di argomenti né dimostrativi né intuitivi. Una simile opinione non sembrerà strana dopo le precedenti definizioni. Se definiamo una causa come *un oggetto precedente e contiguo ad un altro, e tale che tutti gli oggetti somiglianti al primo sono posti in una relazione simile di priorità e contiguità con gli oggetti che somigliano al secondo*, possiamo facilmente concepire che non c'è nessuna necessità, né assoluta né metafisica, che ogni cominciamento di esistenza sia accompagnato da un tale oggetto. Se definiamo una causa come *un oggetto precedente e contiguo ad un altro, e così uniti nell'immaginazione che l'idea di uno determina la mente a formare l'idea dell'altro, e l'impressione dell'uno a formarsi un'idea più vivace dell'altro*, ci sarà ancora più facile consentire a quest'opinione. Una tale influenza sulla mente è, bensì, in se stessa, del tutto straordinaria e incomprensibile; ma l'osservazione e l'esperienza ci assicurano della sua realtà.

Aggiungerò, come quarto corollario, che non abbiamo nessuna ragione di credere che un oggetto, del quale non possiamo formarci un'idea, esista. Se, infatti, tutti i nostri

ragionamenti riguardo all'esistenza derivano dalla causalità; e se tutti i nostri ragionamenti riguardo alla causalità derivano dall'unione sperimentata degli oggetti, e non da un ragionamento o da una riflessione, è l'esperienza che ci deve dare una nozione di questi oggetti e togliere ogni mistero dalle nostre conclusioni. Ciò è così evidente che non meriterebbe quasi la nostra attenzione, se non fosse per evitare obiezioni di questo genere che potrebbero sorgere contro i ragionamenti che verran dopo, riguardo alla *materia* e alla *sostanza.* Né, infine, è necessario notare che non c'è bisogno di una piena conoscenza d'un oggetto, ma basta quella delle qualità che crediamo esistere in esso.

SEZIONE QUINDICESIMA

REGOLE PER GIUDICARE DELLE CAUSE E DEGLI EFFETTI

Secondo la nostra dottrina, non c'è nessun oggetto, del quale, a una semplice ispezione, senza consultare l'esperienza, si possa affermare con certezza ch'è, o non è, causa di un altro. Ogni cosa può produrre ogni cosa. Creazione, annientamento, moto, ragione, volizione: son cose, queste, che possono derivare l'una dall'altra, o da qualsiasi altro oggetto si possa immaginare. Né questo sembrerà strano, se confrontiamo i due princìpi su menzionati: che *il costante congiungimento degli oggetti determina la loro causalità*; e che, *propriamente parlando, nessun oggetto è contrario all'altro, all'infuori dell'esistenza e non-esistenza*[24]. Dove gli oggetti non sono contrari, niente impedisce quell'unione costante, dalla quale totalmente dipende la relazione di causa ed effetto.

Poiché, dunque, tutti gli oggetti possono diventare, a volta a volta, causa ed effetto, conviene stabilire alcune

[24] Parte I, sez. 5.

regole generali, mercé le quali sapere quando essi realmente sono tali.

1. Causa ed effetto debbon esser contigui nello spazio e nel tempo.

2. La causa dev'esser antecedente all'effetto.

3. Ci dev'essere un'unione costante fra causa ed effetto: questa qualità è quella che principalmente costituisce la relazione.

4. La medesima causa produce sempre il medesimo effetto, e il medesimo effetto proviene sempre dalla medesima causa. Questo principio lo ricaviamo dall'esperienza, ed è l'origine della maggior parte dei ragionamenti filosofici. Quando, infatti, con un indubbio esperimento siamo riusciti a scoprire la causa o l'effetto di un fenomeno, immediatamente estendiamo questa osservazione ad ogni fenomeno della stessa natura, senz'aspettare la ripetizione costante, dalla quale la prima idea di questa relazione è derivata.

5. Un altro principio, dipendente da questo, è che, quando ci sono differenti oggetti che producono lo stesso effetto, lo si deve a qualche qualità comune. Poiché, siccome effetti simili implicano cause simili, dobbiamo sempre ascrivere la causalità alla circostanza di cui scopriamo la somiglianza.

6. Il principio seguente è fondato sulla stessa ragione. La differenza negli effetti di due oggetti somiglianti deve provenire da ciò in cui differiscono. Poiché, come cause simili producono sempre effetti simili, quando in un caso la nostra aspettativa è delusa, dobbiamo concludere che questa irregolarità proviene da qualche differenza nelle cause.

7. Quando un oggetto aumenta o diminuisce con l'aumentare o diminuire della sua causa, dev'esser considerato come un effetto complesso, derivato dall'unione di effetti differenti, provenienti da parti differenti della causa. L'assenza o presenza di una parte della causa è supposta, qui, esser sempre accompagnata dall'assenza o presenza di una parte proporzionale dell'effetto: questa costante unione prova a sufficienza che l'una è la causa dell'altra. Dobbiamo, tut-

tavia, guardarci dal trarre una simile conclusione da pochi esperimenti. Un certo grado di calore fa piacere; se diminuisce, diminuisce il piacere: ma non ne consegue che, aumentando il calore oltre certi limiti, aumenti anche il piacere, poiché vediamo che degenera in dolore.

8. L'ottava e ultima regola è che un oggetto, il quale per qualche tempo esista in tutta la sua perfezione senza un certo effetto, non è la sola causa di questo effetto, ma richiede di esser assistito da qualche altro principio, che possa favorirne l'influenza e l'azione. Poiché, se effetti simili provengono necessariamente da cause simili, e con una contiguità di tempo e di spazio, la loro anche solo momentanea separazione mostra che quelle cause non sono cause complete.

Qui sta tutta la LOGICA che credo utile adoperare nel mio ragionamento; e forse non era necessaria neppur questa: ché potevamo supplire con i princìpi naturali del nostro intelletto. I testi scolastici e i logici non dimostrano abbastanza superiorità sul semplice volgo, da invogliarci a imitarli nello sciorinare lunghi sistemi di regole e precetti per dirigere, in filosofia, i nostri giudizi. Tutte le regole di questo genere sono molto facili da inventare, ma estremamente difficili da applicare; e anche la filosofia sperimentale, che sembra la più semplice e naturale, richiede il massimo sforzo del giudizio umano. Ogni fenomeno nella natura è così complesso e modificato da tante differenti circostanze, che, per arrivare al punto decisivo, dobbiamo separare con cura tutto ciò che è superfluo, e ricercare con nuovi esperimenti se ogni circostanza particolare del primo esperimento era essenziale ad esso. E questi nuovi esperimenti sono soggetti a discussioni dello stesso genere: così che nelle nostre ricerche è necessaria la massima costanza e la massima sagacia nello scegliere la via retta fra le tante che ci stanno innanzi. Se così è nella filosofia naturale, quanto più nella morale, dove la complicazione delle circostanze è tanto maggiore, e dove i punti di vista e i sentimenti essenziali all'azione sono così impliciti e oscuri, che spesso sfuggono alla più vigile attenzione, e non soltanto sono inesplicabili

nelle loro cause, ma ne è ignota persino l'esistenza! Io temo assai che la poca fortuna ottenuta nelle mie ricerche dia a quest'osservazione un tono di apologia, più ancora che di millanteria.

Comunque, se qualcosa può darmi tranquillità, sarà di allargare, più che sia possibile, la sfera dei miei esperimenti. Per cui può esser utile esaminare, a questo punto, la facoltà ragionante, oltre che degli uomini, dei bruti.

SEZIONE SEDICESIMA

LA RAGIONE NEGLI ANIMALI

È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini: gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti.

Noi siamo coscienti, nell'adattare i mezzi al fine, di essere guidati dalla ragione e da uno scopo: sì che non è né ciecamente né per caso che compiamo quelle azioni le quali tendono alla nostra conservazione, al conseguimento del piacere e ad evitare il dolore. Allorché, quindi, vediamo altre creature compiere in milioni di casi azioni simili e dirigerle a simili fini, tutti i nostri princìpi di ragione e di probabilità ci portano con invincibile forza a credere all'esistenza d'una causa anch'essa somigliante. Non è necessario illustrare ciò con l'enumerazione dei casi particolari: di questi, la minima attenzione ne fornisce in abbondanza. La somiglianza tra le azioni degli animali e quelle degli uomini è così completa sotto questo rispetto, che la prima azione del primo animale che ci piacerà di scegliere, ce ne porgerà un argomento incontestabile.

Questa dottrina è non meno utile che chiara, perché ci offre una specie di pietra di paragone per provare qualsiasi

sistema in questo genere di filosofia. Se, infatti, dalla somiglianza tra le azioni esterne degli animali e le nostre giudichiamo che anche le loro azioni interne sono simili alle nostre, lo stesso ragionamento, portato un passo innanzi, c'indurrà a concludere che, se le azioni interne sono somiglianti debbono somigliare anche le cause da cui esse derivano. Se, dunque, viene messa innanzi un'ipotesi per spiegare un'operazione mentale comune agli uomini e alle bestie, dobbiamo applicarla agli uni e alle altre insieme: se l'ipotesi è giusta, sopporterà la prova; se non la sopporta, io sostengo ch'è falsa. Il difetto comune ai sistemi dei filosofi che hanno fin qui voluto rendersi ragione delle azioni della mente è stato quello di supporre nel pensiero una sottigliezza e una raffinatezza, che non soltanto eccede la capacità degli animali, ma anche quella dei bambini e della gente comune, i quali, ciò non di meno, sono suscettibili delle stesse emozioni e delle stesse affezioni delle persone di genio e di scienza. Tale sottigliezza è la prova evidente della falsità di un sistema, così come la semplicità ne prova la verità.

Sottoponiamo, quindi, il nostro sistema sulla natura dell'intelletto a questa prova decisiva, e vediamo se sa render conto dei ragionamenti delle bestie come di quelli della specie umana.

Qui dobbiamo distinguere le azioni di natura volgare, che sembrano al livello delle capacità comuni degli animali, da quegli esempi più straordinari di capacità che qualche volta dimostrano per la loro propria conservazione e per la propagazione della specie. Un cane che evita il fuoco e i precipizi, sfugge gli estranei e accarezza il padrone, ci fornisce un esempio del primo tipo d'azioni. Un uccello che sceglie con tanta cura e delicatezza il posto e il materiale per il suo nido, e cova le uova per un dato tempo e in una stagione appropriata, con tutte le precauzioni di cui un chimico è capace nelle più delicate preparazioni, ci fornisce un esempio luminoso del secondo tipo.

Considerando le azioni del primo tipo, affermo che esse derivano da un ragionamento che non è in se stesso differente, né fondato su differenti princìpi, di quello proprio

degli uomini. In primo luogo, infatti, ci vogliono impressioni immediatamente presenti ai sensi o alla memoria, che servano di base al giudizio: dal tono della voce il cane giudica che il suo padrone è in collera e prevede la punizione; da una certa sensazione che colpisce il suo odorato, giudica che la selvaggina non è lontana.

In secondo luogo, l'inferenza che trae dalle impressioni presenti, egli la fonda sull'esperienza e osservazione dell'unione di certi oggetti nei casi precedenti. Secondo che voi variate questa esperienza, egli varia i suoi ragionamenti: fate seguire una bastonata a un dato segno o movimento, e dopo un certo tempo ad un altro, ed egli ne trarrà successivamente conclusioni differenti conformemente alla sua più recente esperienza.

Si provi ora un filosofo a spiegare quest'atto della mente che noi abbiam chiamato *credenza,* e ci dia conto dei princìpi dai quali deriva, indipendentemente dall'influenza dell'abitudine sull'immaginazione, e applichi la sua ipotesi ugualmente alle bestie come agli uomini: se ci riesce, vi prometto di accettare la sua tesi; ma intanto chiedo, come equa condizione, che se il mio sistema fosse il solo che risponda a questi punti, sia accettato come completamente convincente. Che sia il solo, non c'è bisogno di ragionamenti per vederlo. Le bestie certamente non percepiscono nessuna connessione reale tra gli oggetti: è per esperienza che inferiscono l'uno dall'altro. Esse non possono, con nessun argomento, venire alla conclusione generale che gli oggetti di cui non hanno mai avuto esperienza rassomigliano a quelli di cui ne hanno avuto: è, quindi, per la sola abitudine che l'esperienza agisce su di loro. Tutto ciò era abbastanza evidente rispetto all'uomo: ma per le bestie non ci può essere neanche il sospetto di errore: e questo, si deve convenire, è una valida conferma, anzi una prova inoppugnabile del mio sistema.

Niente dimostra meglio la forza dell'abitudine nell'adattarsi a un fenomeno, di vedere che gli uomini, mentre non si meravigliano delle operazioni della loro ragione, ammirano l'*istinto* degli animali e trovano difficoltà a spiegarlo,

semplicemente perché esso non può esser ridotto agli stessi princìpi. Ma, a ben considerare, la ragione non è altro che un meraviglioso e inintelligibile istinto delle nostre anime, che ci trasporta per una serie di idee e le arricchisce di qualità particolari, secondo le particolari situazioni e relazioni. Questo istinto, è vero, nasce dalla precedente osservazione ed esperienza. Ma forse che dare la ragione ultima per cui un'esperienza passata produce un tale effetto è un'impresa meno ardua che spiegare come la natura da sola lo produce? La natura può, certamente, produrre tutto quel che nasce dall'abitudine. Anzi, l'abitudine non è altro che uno dei princìpi della natura, e da questa origine trae tutta la sua forza.

Parte quarta

LO SCETTICISMO E ALTRI SISTEMI FILOSOFICI

SEZIONE PRIMA

LO SCETTICISMO RISPETTO ALLA RAGIONE

In tutte le scienze dimostrative le leggi sono certe e infallibili, ma, quando le applichiamo, le nostre facoltà incerte e fallaci tendono ad allontanarsene e a cadere nell'errore. Dobbiamo, quindi, nei nostri ragionamenti aggiungere sempre un giudizio che serva di freno e di controllo al giudizio o credenza precedente, e allargare il nostro orizzonte sino a comprendere, come in una storia, tutti i casi che ci hanno tratto in inganno e a confrontarli con quelli la cui testimonianza era giusta e vera. La nostra ragione deve essere considerata come una specie di causa, della quale la verità sia l'effetto naturale: ma tale effetto, sia per l'irrompere di altre cause, sia per l'incostanza delle nostre facoltà mentali, spesso può esser impedito. In questo modo la conoscenza degenera in probabilità; e questa probabilità è maggiore o minore, secondo ch'è maggiore o minore la veracità, o fallacia, da noi sperimentata, del nostro intelletto, e secondo che la questione è più o meno semplice o complicata.

Non vi è algebrista o matematico così esperto nella sua scienza che accetti senz'altro una verità appena l'ha scoperta, e non la consideri, invece, come una semplice probabilità. Ogni volta che ne rivede le prove, la sua fiducia

aumenta; ma più ancora aumenta per il consenso degli amici, e assurge al massimo grado quando ottiene un'approvazione universale e il plauso del mondo scientifico. Ora, è evidente che questo graduale accrescimento della certezza viene dall'aggiunta di sempre nuove probabilità per l'unione costante di cause e di effetti, conforme alle precedenti osservazioni ed esperienze.

Così, in calcoli di qualche lunghezza e importanza raramente i negozianti si affidano all'infallibile certezza delle cifre, ma, rifacendo i conti a modo loro, si procurano dati di probabilità superiore a quella fondata sulla perizia e l'esperienza del ragioniere. Questa ha già per se stessa un certo grado di probabilità, quantunque incerto e variabile secondo il grado di abilità del ragioniere e la lunghezza dei calcoli. Nessuno vorrà sostenere che in un lungo calcolo la nostra certezza superi la probabilità: ebbene, io affermo tranquillamente che sono poche le proposizioni aritmetiche delle quali possiamo avere una certezza maggiore. Poiché, sia lunga quanto si vuole la serie dei numeri da addizionare, l'operazione si riduce, con la graduale diminuzione delle cifre, alla questione semplicissima di sommare due numeri: sì che, praticamente, è impossibile dimostrare i limiti precisi tra conoscenza e probabilità, e indicare il punto col quale l'una finisca e l'altra cominci. Conoscenza e probabilità sono di natura così contraria e dissimile, che non possono passare a poco a poco l'una nell'altra, e questo perché non possono frazionarsi, ma ognuna deve essere o completamente presente o completamente assente. Se una sola addizione fosse certa, le altre lo sarebbero del pari, e per conseguenza anche la somma totale, a meno che il tutto non possa essere differente da tutte le sue parti. Stavo per dire che questo ragionamento è certo: ma, riflettendo, penso che esso debba ridursi a ciò a cui riduce gli altri, e discendere da conoscenza a probabilità.

Quindi, se ogni conoscenza si risolve in probabilità, e diventa in ultimo della stessa natura dell'evidenza di cui facciamo uso nella vita comune, dobbiamo esaminare que-

st'ultima specie di ragionamento, e vedere su quali basi poggia.

In ogni giudizio che facciamo, sia di probabilità, sia di conoscenza, dobbiamo sempre correggere il primo giudizio, derivante dalla natura dell'oggetto, con un altro giudizio fondato sulla natura del nostro intelletto. È certo che un uomo di buon senso e di lunga esperienza deve avere, e di solito ha, una maggiore sicurezza nelle sue opinioni di un uomo stolto e ignorante; e che le nostre opinioni hanno differenti gradi di autorità, anche di fronte a noi stessi, secondo il loro grado di ragione e di esperienza. Ma nell'uomo anche di più grande intelligenza ed esperienza, quell'autorità non è mai assoluta, poiché egli è consapevole dei molti errori commessi in passato e paventa di commetterne in avvenire. Qui, dunque, nasce una nuova specie di probabilità per correggere e regolare la prima, e per stabilirne le giuste norme e proporzioni. E come la dimostrazione è sottoposta al controllo della probabilità, così la probabilità è sottoposta a una nuova correzione mediante un atto riflesso della mente, che prende a suo oggetto la natura del nostro intelletto e il ragionamento della probabilità precedente.

Cosicché, avendo trovato in ogni probabilità, accanto all'incertezza originaria inerente alla cosa, una nuova incertezza derivante dalla debolezza della facoltà che ne giudica. la nostra ragione ci costringe ad aggiungere alla somma delle due incertezze un nuovo dubbio sulla possibilità di giudicare senza errore della veracità e fedeltà delle nostre facoltà. Questo dubbio si presenta da sé, immediatamente, e reclama una soluzione, se non vogliamo far torto alla nostra ragione. Ma questa soluzione, anche se favorevole al nostro precedente giudizio, deve necessariamente, essendo fondata soltanto su una probabilità, indebolire ancor più la primitiva evidenza, e a sua volta esser indebolita da un quarto dubbio dello stesso genere, e così all'infinito: finché, in ultimo, non resta niente della primitiva probabilità, per quanto grande si supponga che sia stata, e per quanto piccola la diminuzione prodotta da ogni nuova incertezza. Nessun oggetto finito può diminuire all'infinito, e la più smisurata quantità

che l'immaginazione umana possa concepire, finisce per esser ridotta al nulla. Se anche, quindi, la nostra prima credenza non sia stata mai più solida, pure essa deve finir distrutta passando attraverso tante nuove investigazioni, ognuna delle quali toglie un po' della sua forza e del suo vigore. Quando penso alla naturale fallacia del mio giudizio, sento meno fiducia nelle mie opinioni che quando considero soltanto gli oggetti sui quali ragiono; e ad ogni passo innanzi che faccio nell'esame dei successivi giudizi sulle mie facoltà, la logica richiede una continua diminuzione e infine la scomparsa totale di ogni credenza ed evidenza.

Qualcuno forse mi domanderà se sono convinto veramente di ciò che mi affatico tanto a dimostrare, e se sono realmente uno di quegli scettici che sostengono che tutto è incerto, e che il nostro giudizio non ha *alcuna* misura per il vero e per il falso di *nessuna* cosa. Rispondo che la domanda è del tutto superflua, e che nessuno mai, né io né altri, è stato sinceramente e costantemente di quest'opinione. Per un'assoluta e irresistibile necessità, la natura ci porta a giudicare come a respirare e a sentire; né possiamo più facilmente impedirci di considerare certi oggetti sotto una luce più forte e completa a causa della loro abituale connessione con un'impressione presente, di quel che possiamo impedirci di pensare finché siamo svegli, o di vedere i corpi circostanti quando volgiamo gli occhi attorno in pieno mezzogiorno. Chiunque si è preso il disturbo di confutare i cavilli di questo scetticismo *totale*, ha in realtà discusso senza avversari, e ha cercato di sostenere con argomentazioni una facoltà che la natura ha precedentemente ben piantata nella mente e resa inevitabile.

La mia intenzione, invece, nell'esporre con tanta cura gli argomenti di tal setta fantastica, è soltanto di convincere il lettore della verità della mia ipotesi: che, cioè, *tutti i nostri ragionamenti riguardo alle cause e agli effetti derivano dall'abitudine*, e che *la credenza è propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura.* Io qui ho provato che gli stessi princìpi che ci portano a giudicare di un oggetto, e a correggere poi questo nostro giudizio con

la considerazione delle nostre inclinazioni e capacità, e a esaminare lo stato della nostra mente in tutto ciò: questi stessi princìpi, dico, quando sono estesi e applicati a ogni nuovo giudizio riflesso, con la continuata diminuzione dell'evidenza primitiva, debbono in ultimo ridurre questa a niente e sovvertire del tutto ogni credenza e opinione. Se la credenza, dunque, fosse un semplice atto del pensiero, e non un modo speciale di concepire con un aumento di forza e di vivacità, essa dovrebbe infallibilmente distruggere se stessa, e finire in ogni caso con una totale sospensione del giudizio. Ma l'esperienza convincerà facilmente ognuno che si volesse sobbarcare a tal prova, che, per quanto possa non trovare nessun errore nelle precedenti argomentazioni, tuttavia egli continua a credere, a pensare e ragionare come al solito; sì che ne può tranquillamente concludere che il suo ragionamento e la sua credenza sono una certa sensazione, ossia una maniera speciale di concepire, che le semplici idee e riflessioni non possono distruggere.

Qui forse si domanderà: se le argomentazioni su esposte sono giuste, come avviene che non si produce mai, di fatto, una totale sospensione di giudizio? E come mai la mente riesce a conservare sempre un certo grado di certezza? Poiché potrebbe sembrare inevitabile che quelle nuove probabilità, che con la loro continua successione diminuiscono l'evidenza originaria, se sono fondate sugli stessi princìpi — siano essi di pensiero o di sensazione — del giudizio primitivo, nell'uno e nell'altro caso debbano scrollarne le basi ugualmente; e con l'opposizione, sia di pensieri contrari o di contrarie sensazioni, ridurre la mente a un'assoluta incertezza. Supponiamo, infatti, che mi sia proposta una certa questione, e che dopo aver rimuginate le impressioni della memoria e dei sensi, e aver da esse trasportato i miei pensieri su quegli oggetti che sono loro comunemente uniti, io avverta da un lato una rappresentazione più potente ed efficace che dall'altro. Questa potente rappresentazione determina il mio primo giudizio. Supponiamo ch'io esamini, poi, questo giudizio; e osservando per esperienza che qualche volta è giusto e qualche volta errato, concluda ch'esso

è regolato da princìpi contrari, dei quali alcuni conducono alla verità, altri all'errore: nel bilanciare queste cause contrarie diminuisco, con questa seconda probabilità, la certezza del mio primo giudizio. Ma questa seconda probabilità è soggetta alla stessa diminuzione della precedente, e così via di seguito all'infinito. Si domanda, ora: *come, dopo tutto ciò, conserviamo ancora un qualche grado di credenza, sufficiente ai nostri bisogni, sia in filosofia che nella vita pratica?*

Rispondo che dopo il primo e il secondo giudizio, divenendo l'azione della mente forzata e non naturale, e le idee deboli e oscure, per quanto i princìpi del giudicare ed il bilanciamento delle cause opposte restino gli stessi che da principio, tuttavia la loro influenza sull'immaginazione, ed il vigore che aggiungono o tolgono al pensiero, non è in nessun modo uguale. Dove la mente non raggiunge i suoi oggetti con facilità, gli stessi princìpi non hanno gli stessi effetti come quando le idee si presentano ordinariamente; e l'impressione che ne prova l'immaginazione non è in nessun modo paragonabile a quella che ha nei giudizi e nelle opinioni comuni. L'attenzione è troppo tesa, l'atteggiamento della mente è sforzato; e gli spiriti, sviati dal loro corso naturale, non sono governati nei loro movimenti dalle medesime leggi, o per lo meno non nello stesso grado, di quando scorrono nei loro soliti canali.

Gli esempi non mancano: il presente problema di metafisica ce ne fornirà in abbondanza. Lo stesso ragionamento che sarebbe stato convincente in un argomento di storia o di politica, ha poca o nessuna influenza, anche se perfettamente inteso, in argomenti astrusi come questi: e ciò perché richiedono studio e sforzo di pensiero per essere capiti, e questo sforzo di pensiero disturba l'operazione dei sentimenti da cui la credenza dipende. Lo stesso accade in altri casi. La tensione dell'immaginazione impedisce il corso regolare delle passioni e dei sentimenti. Un poeta tragico che volesse rappresentare i suoi eroi pieni di astuzie e spiritosaggini nelle loro disgrazie, non susciterebbe nessuna commozione. E come le emozioni impediscono di riflettere e

ragionare sottilmente, a loro volta queste azioni della mente sono nocive alle prime. La mente, infatti, al pari del corpo, pare dotata di una determinata quantità di forza e di attività, che non è mai adoperata in un'azione se non a spese di tutte le altre; e ciò è tanto più evidente là dove le azioni sono di natura del tutto differente, poiché in questo caso, non soltanto è sviata la forza della mente, ma perfino la sua disposizione cambia tanto da renderci incapaci di passare improvvisamente da un'azione all'altra, e più ancora di compierne due alla volta. Nessuna meraviglia, dunque, se la convinzione che nasce da un ragionamento sottile diminuisce in proporzione dello sforzo che l'immaginazione fa per entrare nel ragionamento e concepirlo in tutte le sue parti. La credenza, essendo una rappresentazione viva, non può mai esser integra se non è fondata su qualcosa di naturale e facile.

Questo pare a me il vero punto della questione, e non posso approvare il modo spiccio che alcuni tengono con gli scettici respingendo di colpo, senz'esame, tutti i loro argomenti. Se i ragionamenti degli scettici son validi, dicono essi, è questa una prova che la ragione ha forza e autorità; se sono deboli, non possono esser sufficienti a infirmare le conclusioni a cui il nostro intelletto è portato. Ma quest'argomentazione non è giusta, perché, se i ragionamenti degli scettici potessero esistere senza esser distrutti dalla loro stessa sottigliezza, sarebbero insieme forti e deboli, a seconda delle varie disposizioni della nostra mente. La ragione, infatti, appare dapprima arbitra suprema, prescrivendo leggi e imponendo massime con forza e autorità assoluta. Il suo nemico è, quindi, obbligato a rifugiarsi sotto la sua protezione, e, adoperando argomenti razionali per provarne la fallacia e debolezza, arriva a una conclusione che porta la firma e il sigillo della stessa ragione. Questa conclusione ha da principio un'autorità proporzionata all'attuale e immediata autorità della ragione dalla quale deriva; ma, poi, apparendo in contraddizione con questa, fa diminuire gradatamente la forza di quell'autorità sovrana, ma, nello stesso tempo, la sua propria, finché in ultimo l'una e l'altra si

perdono nel nulla attraverso queste graduali e giustificate diminuzioni. La ragione scettica e la ragione dogmatica sono della stessa natura, benché opposte nelle loro operazioni e tendenze; sì che, quando la seconda è forte, ha nella prima un nemico da combattere di uguale forza; e poiché da principio le loro forze sono uguali, continuano ad esserlo finché una di loro esiste; e se nella contesa una perde forza, ne toglie altrettanto alla sua avversaria. È una fortuna, dunque, che la natura spezzi a tempo la forza di tutti gli argomenti scettici, e impedisca loro di avere un'influenza notevole sull'intelletto. Se la nostra fiducia dovesse attendere finché quegli argomenti non hanno distrutto se stessi, essi farebbero a tempo a sovvertire, prima, ogni convinzione e ad annientare la ragione umana.

SEZIONE SECONDA

LO SCETTICISMO RIGUARDO AI SENSI

Lo scettico continua, in tal modo, a ragionare e a credere, quantunque affermi di non poter difendere le sue ragioni con la ragione. E per lo stesso motivo è costretto ad ammettere l'esistenza dei corpi, benché non possa pretendere di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà. La natura non gli ha lasciato l'alternativa; ed ha, senza dubbio, stimato questa credenza cosa di troppa importanza per esser affidata alle nostre incerte speculazioni. Possiamo ben chiedere *quali sono le cause che c'inducono a credere nell'esistenza dei corpi*; ma è vano domandare *se i corpi esistono o no*: questo, è un punto che dobbiamo presupporre in tutti i nostri ragionamenti.

La presente ricerca riguarderà, dunque, le *cause* che c'inducono a credere all'esistenza dei corpi: e i miei ragionamenti su questo punto li comincerò con una distinzione, che, a prima vista, potrà sembrare superflua, ma contribuirà moltissimo alla piena comprensione di quanto vien dopo.

Dobbiamo, infatti, esaminare a parte due questioni che di solito vengono confuse: cioè, perché si attribuisce un'esistenza CONTINUATA agli oggetti, anche quando non sono presenti ai sensi; e perché si suppone che abbiano un'esistenza DISTINTA dalla mente e dalla percezione. In quest'ultima includo anche la loro condizione, come pure le loro relazioni: la loro posizione *esterna*, come pure l'*indipendenza* della loro esistenza e delle loro operazioni. Queste due questioni, concernenti la continuità e l'esistenza distinta dei corpi, sono intimamente collegate: poiché, se gli oggetti dei nostri sensi continuano ad esistere anche quando non sono percepiti, indubbiamente la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione; e viceversa, se la loro esistenza è indipendente e distinta dalla percezione, essi debbono continuare ad esistere, anche se non siano percepiti. Ma, sebbene la prima questione implichi la seconda, per scoprire più facilmente i princìpi della natura umana, da cui dipendono entrambe le soluzioni, manterremo questa distinzione; e considereremo se sono i *sensi*, la *ragione*, o l'*immaginazione*, che producono l'opinione di un'esistenza *continuata* e quella di un'esistenza *distinta*. Sono, questi, i due soli lati intelligibili del presente problema: infatti, quanto alla nozione di esistenza esterna, presa come qualcosa di specificamente differente dalle nostre percezioni, ne abbiamo già dimostrato l'assurdità [1].

Per cominciare dai SENSI, è evidente che questi sono incapaci di far nascere la nozione di un'esistenza che *continua* dopo che gli oggetti cessano di apparire a loro. Poiché questa è una contraddizione in termini: supporre che i sensi continuino ad agire anche quando non agiscono più affatto. Se, in questo caso, hanno una funzione, sarà quella di produrre l'opinione di un'esistenza distinta, non di un'esistenza continuata; e quindi presenteranno le loro impressioni o soltanto come immagini e rappresentazioni, ovvero come esistenze realmente distinte ed esteriori.

[1] Parte II, sez. 6.

Che i nostri sensi non offrano le loro impressioni come immagini di qualcosa di *distinto* o *indipendente* ed *esterno*, non c'è dubbio: perché essi trasmettono a noi un'unica percezione, e non ci danno il minimo sentore di qualcosa al di là di essa. Né quell'unica percezione può mai produrre l'idea di una doppia esistenza, salvo che per un'inferenza o della ragione o dell'immaginazione. Quando la mente spinge lo sguardo oltre a quello che si presenta immediatamente, le sue conclusioni non si possono mai mettere sul conto dei sensi; e certamente essa va più in là quando da un'unica percezione inferisce un'esistenza doppia, e suppone, fra queste due, relazioni di somiglianza e di causalità.

Se, allora, i nostri sensi ci suggerissero una qualsiasi idea di esistenze distinte, dovrebbero presentarci, con una specie d'inganno, le loro impressioni come fossero proprio quelle esistenze. A questo proposito si noti che tutte le sensazioni sono avvertite dalla mente tali quali realmente sono; e quando affacciamo il dubbio se esse si presentano a noi come oggetti distinti o come semplici impressioni, la difficoltà non riguarda la loro natura, ma le loro relazioni e la loro situazione. Se i sensi presentassero le impressioni come esterne e indipendenti da noi, tanto gli oggetti quanto noi stessi dovremmo esser oggetto dei nostri sensi: altrimenti, nessun confronto sarebbe possibile. La difficoltà sta, dunque, nel sapere fino a che punto siamo *noi stessi* oggetto dei nostri sensi.

È evidente che non c'è problema in filosofia più astruso di quello riguardante l'identità e la natura del principio unificatore che costituisce la persona: lungi dall'esser in grado di risolvere semplicemente con i nostri sensi una tale questione, dobbiamo ricorrere alla metafisica più profonda per averne una risposta soddisfacente: nella vita pratica è evidente che queste idee di io e di persona non sono mai né ben fisse né determinate. Quindi è assurdo immaginare che i sensi possano mai distinguere tra noi e gli oggetti esterni.

Aggiungete che tutte le impressioni, esterne o interne, passioni, affetti, sensazioni, dolori e piaceri, si trovano al-

l'origine sullo stesso piano; e qualunque differenza si possa riscontrare tra loro, si presentano tutte nella loro vera luce come impressioni o percezioni. E a rifletterci bene, non è possibile che sia altrimenti; né è ammissibile che i nostri sensi siano capaci d'ingannarci riguardo alla situazione e alle relazioni più di quel che riguarda la natura delle nostre impressioni: le sensazioni e le azioni della mente, essendoci note soltanto per mezzo della coscienza, debbono necessariamente apparire in ogni particolare quello che sono, ed essere quello che appaiono. Ogni cosa che penetra nella mente, essendo *in realtà* una percezione, è impossibile che appaia al nostro *sentire* differentemente: bisognerebbe supporre che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento.

Ma, per non perder tempo nell'esaminare se è possibile che i nostri sensi c'ingannino e ci rappresentino le percezioni come distinte da noi, cioè come *esterne* e *indipendenti* da noi, consideriamo prima se realmente è così, e se questo errore può provenire da una sensazione immediata, o da qualche altra causa.

Per cominciare dalla questione dell'esistenza *esterna*, si può forse dire che, lasciando per ora da parte la questione metafisica dell'identità di una sostanza pensante, il nostro proprio corpo, evidentemente, appartiene a noi; e poiché molte impressioni appaiono esterne a esso, noi le supponiamo anche esterne a noi stessi. La carta, sulla quale scrivo in questo momento, è al di là della mia mano; la tavola è al di là della carta; i muri della camera sono al di là della tavola; e guardando dalla finestra vedo una grande estensione di campi e di case al di là della mia camera. Se ne potrebbe inferire che non c'è bisogno di altre facoltà oltre i sensi per convincerci dell'esistenza esterna dei corpi. Ma, a impedire questa conclusione, basta fare le tre seguenti considerazioni. 1. Propriamente parlando, non è il nostro corpo che percepiamo quando guardiamo le nostre membra, ma certe impressioni che penetrano dai sensi: sì che, attribuire un'esistenza reale e corporea a queste impressioni, o ai loro oggetti, è un atto della mente tanto difficile a spie-

gare, quanto quello che esaminiamo al presente. 2. I suoni, i sapori, gli odori, benché comunemente considerati come qualità continuative e indipendenti, non sembrano avere una esistenza nello spazio; e per conseguenza non possono apparire ai sensi come situati esternamente. La ragione per cui assegnamo loro un posto, sarà esaminata più innanzi[2]. 3. Neanche la nostra vista ci dà la distanza o estraneità (per così dire) come percezione immediata, senza ragionamento ed esperienza, come è riconosciuto dai filosofi più ragionevoli.

In quanto all'*indipendenza* delle nostre percezioni da noi stessi, essa non può mai esser oggetto dei sensi: l'opinione che ce ne formiamo non può esser che il frutto di osservazione e d'esperienza, e vedremo in seguito quanto poco la nostra esperienza ci autorizzi ad ammettere l'indipendenza delle nostre percezioni. Frattanto possiamo osservare che, quando parliamo di esistenze realmente distinte, di solito abbiamo più in vista la loro indipendenza che la loro situazione esterna nello spazio, e pensiamo che un oggetto abbia una sufficiente realtà quando l'esser suo è ininterrotto e indipendente dalle incessanti rivoluzioni delle quali siamo coscienti in noi stessi.

Così che, per riassumere ciò che ho detto riguardo ai sensi, questi non ci danno nessuna nozione di un'esistenza continuata, perché non possono agire al di là della propria sfera d'azione. E nemmeno ci danno la nozione di un'esistenza distinta, perché non possono mai offrirla alla mente né come rappresentazione, né come originale: per offrirla come rappresentazione, dovrebbero presentare tanto l'oggetto quanto la sua immagine; per farla apparire come originale, dovrebbero trasmettere una menzogna, ma, poiché questa riguarderebbe i rapporti e la situazione spaziale, essi dovrebbero essere capaci di confrontare gli oggetti con noi: ora, in questo, non è vero che c'ingannino, né lo potrebbero. Possiamo, quindi, concludere con certezza che l'opinione di una continuata e distinta esistenza non ci viene mai dai sensi.

[2] Sez. 5.

A conferma di ciò possiamo osservare che ci sono tre specie differenti d'impressioni trasmesse dai sensi: *a*) quelle di figura, di volume, di movimento e di solidità dei corpi; *b*) di colori, di sapori, di odori, di suoni, di caldo e di freddo; *c*) i dolori e i piaceri che provengono dall'incontro degli oggetti con i nostri corpi, per esempio, se uno riceve un taglio di spada, e in altri simili casi. Tanto il filosofo quanto il volgo attribuiscono alla prima specie d'impressioni un'esistenza distinta e continuata; soltanto il volgo, invece, considera le impressioni della seconda specie nello stesso modo; quelle della terza, tanto i filosofi che il volgo le stimano semplici nostre percezioni e, quindi, esistenze interrotte e dipendenti.

Ora, qualunque siano le nostre opinioni filosofiche, è evidente che i colori, i suoni, il caldo e il freddo, in quanto si manifestano ai sensi, esistono nello stesso modo come il movimento e la solidità; e la differenza che, per questo rispetto, facciamo tra di loro, non proviene dalla percezione. È tanto grande il pregiudizio della continuità e distinta esistenza delle prime di queste qualità, che, quando i filosofi moderni avanzano un'opinione contraria, la gente crede di poterla rifiutare in nome anche soltanto dell'esperienza, e di poter contraddire a questa filosofia con la semplice testimonianza dei sensi. Ed è anche evidente che i colori, i suoni, ecc., sono in origine sullo stesso piano del dolore prodotto dall'acciaio e del piacere prodotto dal calore; e che la differenza tra loro non proviene né dalla percezione né dalla ragione, ma dall'immaginazione. Poiché, se si ammette che l'una e l'altra specie di percezioni derivano da particolari configurazioni e movimenti delle parti dei corpi, in che cosa può consistere la loro differenza? Possiamo, dunque, concludere che, se si sta al giudizio dei sensi, tutte le percezioni sono le stesse nel loro modo di esistere.

Prendendo, ora, l'esempio dei suoni e dei colori, è chiaro che si può attribuire una distinta e continuata esistenza agli oggetti senza punto consultare la RAGIONE, né appoggiare le nostre opinioni su princìpi filosofici. Infatti, per quanto convincenti possano essere gli argomenti dei filosofi in so-

stegno della credenza di oggetti indipendenti dalla nostra mente, è ovvio che questi argomenti sono noti a pochissimi, e che non sono quelli per cui i bambini, i contadini, e gran parte dell'umanità, sono indotti a riferire alcune impressioni a degli oggetti, e altre no. Qui troviamo che le conclusioni, alle quali giunge il volgo su questo punto, sono direttamente contrarie a quelle della filosofia. La filosofia, infatti, ci dice che tutto ciò che si presenta alla mente, non è altro che percezione, la quale, interrompendosi, è dipendente dalla mente; invece, il volgo confonde percezioni e oggetti, e attribuisce una distinta e continuata esistenza soltanto alle cose che tocca o che vede. Questa convinzione, dunque, essendo assolutamente irragionevole, deve procedere da qualche altra facoltà che non sia l'intelletto. Si aggiunga che, chi considerasse la percezione e gli oggetti come una sola cosa, non potrebbe inferire l'esistenza di questi da quella delle prime, né argomentare più nulla della relazione di causalità, che, pure, è il solo mezzo di assicurarci in materia di fatto. Ma, anche se distinguiamo la percezione dal suo oggetto, apparirà subito ugualmente l'impossibilità di passare dall'esistenza dell'una a quella dell'altro. In conclusione, la nostra ragione non può, né è possibile possa mai in alcun modo, darci la certezza della continuata e distinta esistenza dei corpi. Quest'opinione è dovuta esclusivamente all'IMMAGINAZIONE, la quale sarà adesso il soggetto delle nostre ricerche.

Poiché tutte le impressioni sono esistenze interne e caduche, e tali si presentano, la nozione di una loro distinta e continuata esistenza deve nascere dalla concorrenza di alcune loro qualità con le qualità dell'immaginazione; e poiché quest'idea non si estende a tutte, essa deve nascere da certe qualità peculiari a qualche impressione. Non sarà, dunque, difficile scoprire queste qualità se confrontiamo le impressioni alle quali si attribuisce una distinta e continuata esistenza con quelle che consideriamo come interne e caduche.

Si osservi, intanto, che non è a causa della involontarietà di certe impressioni, come si crede comunemente, né della forza e violenza superiore, che si attribuisce loro una realtà

e continuità di esistenza, che negheremmo poi ad altre involontarie e deboli: infatti, è evidente che dolori e piaceri, passioni e affetti, che nessuno suppone aver un'esistenza fuori della percezione, agiscono con maggiore violenza e sono ugualmente involontari delle impressioni di figura e di estensione, di colori e di suoni, a cui attribuiamo una realtà permanente. Il calore del fuoco, quando è moderato, si pensa che esista nel fuoco; ma il dolore che cagiona nell'avvicinarsi troppo, nessuno pensa che abbia un'esistenza fuori della percezione.

Dobbiamo, dunque, una volta rifiutate queste opinioni volgari, cercare qualche altra via per scoprire quelle qualità speciali che fan sì che noi attribuiamo ad alcune impressioni una distinta e continuata esistenza.

Dopo un breve esame troveremo che tutti quegli oggetti, ai quali si attribuisce un'esistenza continuata, hanno una *costanza* peculiare che li distingue dalle impressioni la cui esistenza facciamo dipendere dalle nostre percezioni. Quelle montagne, quelle case, quegli alberi, che vedo presentemente, mi sono sempre apparsi nello stesso ordine; e se chiudo gli occhi o volto la testa, poco dopo mi si ripresentano senza la minima alterazione. Il mio letto, la mia tavola, i miei libri e le mie carte, si presentano a me nello stesso modo uniforme, e non cambiano per un'interruzione del mio vederli o percepirli. Questo è il caso di tutte le impressioni, i cui oggetti si suppone abbiano un'esistenza esteriore, e non delle altre, per quanto delicate o violente, volontarie o involontarie.

Questa costanza, tuttavia, non è così perfetta da non ammettere numerose eccezioni: spesso i corpi mutano di disposizione e qualità, sì che, anche dopo una breve assenza o interruzione, si riconoscono appena. Ma qui è da osservare che, anche in questi mutamenti, per la regolarità con cui questi dipendono gli uni dagli altri, essi conservano una *coerenza* che serve di fondamento a una specie di ragionamento di causalità che produce l'idea della loro continuata esistenza. Quando ritorno in camera dopo un'ora di assenza, non trovo il fuoco nelle stesse condizioni in cui l'ho lasciato;

ma io sono abituato a vedere una simile alterazione, prodotta in simile tempo, in altre circostanze, ch'io sia presente o assente, vicino o lontano. Questa coerenza, quindi, nei loro mutamenti è, così come la loro costanza, una delle caratteristiche degli oggetti esterni.

Avendo trovato che l'opinione della continuata esistenza dei corpi dipende dalla COERENZA e dalla COSTANZA di certe impressioni, proseguo ad esaminare in che modo queste qualità danno luogo ad un'idea così straordinaria. Per cominciare dalla coerenza, osservo che, sebbene le impressioni interne che riguardiamo come fuggevoli e caduche abbiano anch'esse nel loro apparire una certa coerenza o regolarità, tuttavia questa è di natura alquanto differente da quella che abbiamo veduto nei corpi. Noi sappiamo per esperienza che le nostre passioni hanno una reciproca connessione e dipendenza l'una dall'altra; ma in nessun caso abbiam bisogno di supporre che siano esistite e abbiano agito quando non erano percepite, sì da conservare inalterata quella dipendenza e connessione di cui abbiamo avuto esperienza. Il caso non è lo stesso per gli oggetti esterni. Questi richiedono un'esistenza continuata, ché, altrimenti, perdono in gran parte la regolarità delle loro operazioni. Io sono seduto nella mia camera con la faccia rivolta al fuoco, e tutti gli oggetti che colpiscono i miei sensi sono contenuti in pochi metri intorno a me. La memoria, invero, mi fa presente l'esistenza di molti oggetti; ma questa sua testimonianza non si estende oltre la loro precedente esistenza, né i sensi né la memoria attestano la continuità del loro essere. Mentre sono ancora seduto e rivolgo per la mente questi pensieri, sento ad un tratto un rumore, come di una porta che gira sopra i suoi cardini, e poco dopo vedo il portiere che avanza verso di me. Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto, io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta, e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall'altra parte della camera, continua ad esistere. Ancora: ho

sempre visto che un corpo umano possiede una qualità ch'io chiamo gravità, e che gl'impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera, se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza. Ma non è tutto. Io ricevo una lettera: aprendola, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un amico che mi dice esser distante duecento leghe. È evidente che non posso mai rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri casi, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre gli effetti e l'esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione. I fenomeni, dunque, del portiere e della lettera, sotto un certo aspetto sono in contraddizione con l'esperienza comune, e possono esser giudicati come obiezioni alle massime riguardanti la connessione tra cause ed effetti. Io, infatti, sono abituato a udire un certo suono nello stesso tempo che vedo un certo oggetto in movimento; in questo caso, invece, non ho ricevuto le due percezioni insieme. Sì che queste due osservazioni sono contrarie, a meno ch'io non supponga che la porta rimanga ancora, e che sia stata aperta senza ch'io ne abbia avuto la percezione. E questa supposizione, da principio arbitraria e ipotetica, acquista forza ed evidenza per essere la sola che possa conciliare quella contraddizione. Di questi casi se ne offrono continuamente nella mia vita, e mi spingono a supporre una continuata esistenza degli oggetti al fine di collegare le passate con le presenti loro apparizioni, e dare loro quella reciproca unione che ho trovato per esperienza convenire alla loro particolare natura e alle circostanze. Io sono, così, naturalmente portato a considerare il mondo come qualcosa di reale e di durevole, che mantiene la sua esistenza anche quando cessa di esser presente alla mia percezione.

Ma, benché questa conclusione tratta dalla coerenza delle apparizioni possa sembrare della stessa natura dei nostri ragionamenti concernenti le cause e gli effetti, in quanto deriva dall'abitudine ed è regolata sulle precedenti esperienze, troveremo, esaminando bene la cosa, che ci sono

notevoli differenze, perché tale conclusione deriva in via diretta dall'intelligenza, e soltanto indirettamente dall'abitudine. Si dovrà, infatti, facilmente concedere che, poiché niente è realmente presente alla mente fuori delle sue proprie percezioni, non soltanto è impossibile che un'abitudine possa mai esser acquistata altrimenti che con la successione regolare di queste percezioni, ma anche che nessun'abitudine possa eccedere questo grado di regolarità. Ma un grado di regolarità nelle nostre percezioni non può mai per noi esser il fondamento per arguire un grado maggiore di regolarità in oggetti che non sono percepiti: poiché questo supporrebbe una contraddizione, un'abitudine cioè acquistata da ciò che non è stato mai presente alla mente. Ora, è evidente che, quando inferiamo l'esistenza continuata degli oggetti del senso dalla loro coerenza e dalla frequenza della loro unione, è per dar ad essi una regolarità maggiore di quella che osserviamo nelle nostre semplici percezioni. Noi constatiamo, infatti, una connessione fra due specie di oggetti nel loro passato apparire ai sensi, ma non siamo in grado di constatare la perfetta costanza di quella connessione, poiché un volger di testa, un chiuder di occhi, basta per romperla. Che cosa noi supponiamo in questo caso, se non che questi oggetti continuino nella loro connessione usuale, nonostante l'interruzione del loro apparire, e che le apparizioni irregolari sono unite da qualcosa di cui non siamo coscienti? Ma, poiché ogni ragionamento concernente materia di fatto proviene unicamente dall'abitudine, e l'abitudine può esser soltanto l'effetto di ripetute percezioni, l'estendersi dell'abitudine e del ragionamento oltre le percezioni non può mai esser il diretto e naturale effetto di una costante ripetizione e connessione, ma deve nascere dalla cooperazione di qualche altro principio.

Ho già osservato[3], esaminando il fondamento della matematica, che l'immaginazione, quando si mette in un certo ordine di pensieri, è capace di continuare anche quando l'oggetto le viene a mancare, e simile ad una galea messa in

[3] Parte II, sez. 4.

movimento dai remi prosegue nel suo corso senza bisogno di nuovo impulso. Là io spiegai perché, dopo aver considerati diversi criteri approssimativi di uguaglianza, e averli corretti l'uno con l'altro, noi passiamo a immaginarne uno tanto corretto ed esatto da non esser soggetto al minimo errore o cangiamento. Lo stesso principio ci spiega facilmente l'opinione dell'esistenza continuata dei corpi. Gli oggetti hanno una certa coerenza anche come si manifestano ai nostri sensi; ma questa coerenza è maggiore e più uniforme, se supponiamo che gli oggetti abbiano un'esistenza continuata: la mente, una volta che è sulla via di osservare l'uniformità degli oggetti, continua naturalmente, finché rende questa uniformità, per quanto è possibile, completa. La semplice supposizione di una loro continuata esistenza basta a tale scopo, e ci dà la nozione di una regolarità molto maggiore di quella che gli oggetti hanno quando non spingiamo lo sguardo oltre i nostri sensi.

Ma, qualunque sia la forza che noi attribuiamo a questo principio, temo che sia troppo debole per sostenere da solo un edificio così vasto come quello della continuata esistenza di tutti i corpi esterni: bisognerà alla *coerenza* aggiungere la *costanza* delle loro apparizioni, al fine di dar una ragione soddisfacente di questa opinione. Ma, poiché la spiegazione di ciò esige un lungo giro di profondi ragionamenti, credo conveniente, a evitare confusioni, di dar un breve abbozzo o riassunto del mio sistema, prima d'illustrarne con ampiezza le parti. Questa inferenza dalla costanza delle nostre percezioni, come la precedente dalla loro coerenza, fa sorgere l'opinione della *continuata* esistenza dei corpi, che è un principio anteriore il quale fa sorgere quello della loro *distinta* esistenza.

Quando, infatti, siamo stati abituati ad osservare una costanza in certe impressioni, e abbiamo trovato che la percezione del sole o dell'oceano, per esempio, ritorna a noi, dopo un'assenza o un annientamento, nella stessa composizione delle parti e nello stesso ordine come alla sua prima apparizione, noi tendiamo a non considerare queste percezioni intermittenti come differenti (come realmente sono),

ma, a causa della loro somiglianza, come ognuna fosse sempre la stessa. E poiché questa intermittenza della loro esistenza è contraria alla loro perfetta identità, e c'impone di considerare la prima impressione come annientata, e la seconda come creata di nuovo, noi ci troviamo in un certo imbarazzo ed involti in una specie di contraddizione. Per liberarci di queste difficoltà, mascheriamo più che sia possibile l'interruzione, anzi la sopprimiamo del tutto supponendo che queste percezioni intermittenti siano connesse in un'esistenza reale, di cui tuttavia non abbiamo coscienza. Questa supposizione, o idea di continuata esistenza, acquista forza e vivacità dalla memoria delle impressioni spezzate e dalla tendenza che queste fan sorgere in noi di supporle identiche: ora, si è mostrato già che la vera esistenza della credenza consiste nella forza e vivacità della rappresentazione.

Per giustificare questo sistema quattro cose sono necessarie: *a*) spiegare il *principium individuationis*, o principio d'identità; *b*) dare la ragione perché la somiglianza delle nostre intermittenti e spezzate percezioni c'induce ad attribuir loro un'identità; *c*) render conto della tendenza, che quest'illusione fa sorgere in noi, a unire queste apparizioni spezzate in una continuata esistenza; *d*) infine, dimostrare la forza e la vivacità della rappresentazione che nasce da quella tendenza.

Riguardo al principio d'individuazione, possiamo osservare che un unico oggetto non è sufficiente a suscitare in noi l'idea d'identità. Nella proposizione, infatti, *un oggetto è identico a se stesso*, se l'idea espressa con la parola *oggetto* in nessun modo si distinguesse da quella che significa *se stesso*, in realtà non si verrebbe a dir niente, né la proposizione conterrebbe un predicato e un soggetto, i quali pure sono implicati in quest'affermazione. Un singolo oggetto ci dà l'idea di unità, mai quella d'identità.

D'altra parte, neppure una molteplicità d'oggetti, per quanto somiglianti, può darci quest'idea: poiché la mente ci dice sempre che l'uno non è l'altro, e che son due, tre, o quel numero determinato di oggetti, la cui esistenza è del tutto distinta ed indipendente.

Poiché, dunque, tanto il numero quanto l'unità sono incompatibili con la relazione d'identità, questa deve trovarsi in qualcosa che non è né l'uno né l'altra. Invero, a prima vista, ciò sembra assolutamente impossibile. Tra l'unità e il numero, così come tra l'esistenza e la non-esistenza, non ci può essere una via di mezzo: supponendo che esista un oggetto, o ne esiste anche un altro, e abbiamo l'idea di numero; ovvero si suppone non ne esista altro, e in questo caso col primo oggetto si resta all'unità.

Per ovviare a questa difficoltà, ricorreremo all'idea di tempo, o di durata. Ho già osservato [4] che il tempo, in stretto senso, implica la successione, e che, quando applichiamo l'idea di esso a un oggetto immutabile, è soltanto per una finzione dell'immaginazione, per mezzo della quale l'oggetto immutabile si suppone che partecipi ai cambiamenti degli oggetti coesistenti, e in particolare a quello delle nostre percezioni. Questa finzione dell'immaginazione ha luogo quasi sempre, ed è per suo mezzo che un singolo oggetto posto innanzi a noi e considerato per qualche tempo senza che manifesti né interruzione né variazione, è in grado di darci l'idea d'identità. Se fissiamo, infatti, due qualsiasi punti di questo tempo, possiamo riguardarli sotto differenti aspetti: o li consideriamo nel medesimo istante, nel qual caso ci daranno l'idea di numero, tanto per se stessi, quanto per l'oggetto che deve essere moltiplicato per esser concepito come esistente in quei due punti differenti contemporaneamente; ovvero, noi vogliamo seguire la successione del tempo mediante una simile successione d'idee, e, concependo il primo momento unitamente all'oggetto allora esistente, immaginare un cambiamento nel tempo senza nessuna *variazione* o *interruzione* nell'oggetto, nel qual caso avremo l'idea di unità. C'è, dunque, qui un'idea che è intermedia fra l'unità e il numero: o, propriamente parlando, è l'una o l'altro secondo il punto di vista da cui la prendiamo. Quest'idea noi la chiamiamo d'identità. Noi non dovremmo dire, con proprietà di linguaggio, che un oggetto è identico a se stesso:

[4] Parte II, sez. 5.

a meno che non vogliamo intendere che l'oggetto esistente in un istante è identico a se stesso esistente in un altro istante: ma, in questo modo, noi facciamo una differenza tra l'idea intesa con la parola *oggetto*, e quella intesa con *se stesso*, senza tuttavia arrivare sino al numero, e nello stesso tempo senza limitarci ad una stretta e assoluta unità.

Così, il principio d'individuazione non è altro che l'*invariabilità* e l'*ininterruzione* di un oggetto attraverso una data variazione di tempo, onde la mente può seguitare a pensarlo senza interruzione nei differenti periodi della sua esistenza, e senz'essere obbligata per questo a farsi l'idea di molteplicità o di numero.

Mi accingo adesso a spiegare la seconda parte del mio sistema e a dimostrare perché la costanza delle nostre percezioni ci fa attribuire a queste una perfetta identità numerica, benché ci siano lunghissimi intervalli fra le loro apparizioni, e benché abbiano soltanto una delle qualità essenziali all'identità, cioè l'*invariabilità*. A evitare ambiguità e confusione al riguardo, avverto ch'io qui rendo conto delle opinioni e della credenza del volgo rispetto all'esistenza dei corpi, e quindi mi debbo conformare al suo modo di pensare e di esprimersi. Ora, abbiamo già osservato che, benché i filosofi possano distinguere gli oggetti dalle percezioni dei sensi, pur supponendoli coesistenti e somiglianti, tuttavia questa distinzione non è compresa dalla maggior parte del genere umano, il quale, percependo un'unica realtà, non può consentire all'opinione di una doppia esistenza e rappresentazione. Le sensazioni che entrano dall'occhio o dall'orecchio sono esse i veri oggetti; né gli uomini possono facilmente concepire che questa penna o questa carta, ch'è immediatamente percepita, rappresenti altra cosa, differente da essa, per quanto a essa somigliante. Per uniformarmi, quindi, alle loro nozioni, supporrò anzitutto che c'è una sola esistenza, la quale chiamerò indifferentemente *oggetto* o *percezione* secondo che mi sembrerà meglio, intendendo con l'una e con l'altra denominazione ciò che ogni uomo comunemente intende per cappello, scarpa, pietra, o qualunque altra impressione trasmessagli dai sensi. Non mancherò di

avvertire quando tornerò a parlare e a pensare più filosoficamente.

Per venire, quindi, all'origine dell'errore e dell'inganno rispetto all'identità, attribuita alle nostre percezioni somiglianti nonostante la loro intermittenza, io debbo ricordare qui un'osservazione già spiegata e provata[5]: niente vale a farci cadere nell'errore di prendere un'idea per un'altra più della relazione che passa fra esse, la quale si associa nell'immaginazione e fa sì che questa facilmente passi dall'una all'altra. Di tutte le relazioni, quella di somiglianza è per questo rispetto la più efficace, e ciò perché produce un'associazione non soltanto di idee, ma anche di disposizioni, onde concepiamo un'idea con un atto o operazione della mente simile a quello con cui ne abbiamo concepita una altra. Questa circostanza è molto importante, come già si notò, e possiamo stabilire come regola generale che tutte le idee, le quali mettono la mente in un'identica disposizione o in una disposizione somigliante, sono soggette ad esser facilmente confuse. La mente passa dall'una all'altra, e non s'accorge del cambiamento senza uno sforzo tale di attenzione, del quale, generalmente parlando, è incapace.

Per applicare questa massima generale, dobbiamo in primo luogo esaminare la disposizione della mente quando considera un oggetto che conserva la perfetta identità, e trovare, dopo, qualche altro oggetto confuso con esso perché determina una disposizione simile. Quando fissiamo il pensiero sopra un oggetto, e supponiamo che questo resti lo stesso per un certo tempo, è evidente che supponiamo il mutamento risiedere soltanto nel tempo, e non ci proviamo mai a produrre un'immagine o idea nuova dell'oggetto. Le facoltà della mente si riposano, in certo modo, e non si esercitano, più di quel che sia necessario, per continuar nell'idea della quale eravamo già in possesso, e che esiste senza variazione o interruzione. Il passaggio da un istante all'altro è appena sentito e non si distingue per una diffe-

[5] Parte II, sez. 5.

renza di percezione o d'idea: perché richiederebbe, per esser avvertito, una direzione differente degli spiriti.

Ma quali oggetti, oltre quelli identici, son capaci di porre la mente nella medesima disposizione, e di produrre il medesimo passaggio ininterrotto dell'immaginazione da un'idea all'altra? Questa questione è della massima importanza. Se possiamo, infatti, trovare tali oggetti, possiamo concludere con certezza, sul principio precedente, ch'è ben naturale che essi siano confusi e scambiati con gli oggetti identici nella maggior parte dei nostri ragionamenti. Benché questa questione sia molto importante, non è molto difficile né dubbia, perché rispondo immediatamente che una successione di oggetti tra loro in relazione pone la mente in quella disposizione, ed è seguita con la stessa facile e ininterrotta continuità d'immaginazione, con cui si accompagna la considerazione d'uno stesso invariabile oggetto. La vera natura ed essenza della relazione è, appunto, di unire le idee le une alle altre, e all'apparire dell'una facilitare il passaggio alla idea correlativa. Il passaggio tra le idee in relazione è, quindi, così piano e facile, che produce ben lieve alterazione nella mente, e sembra la continuazione d'un medesimo atto; e poiché la continuazione d'uno stesso atto è un effetto della continuata osservazione di uno stesso oggetto, questa è la ragione per cui attribuiamo l'identità ad ogni successione di oggetti in relazione. Il pensiero scorre attraverso quella successione con uguale facilità, come se considerasse un oggetto solo, e quindi confonde la successione con l'identità.

Vedremo in seguito molti esempi di questa tendenza ad attribuire un'*identità* a *differenti* oggetti in relazione: qui ci limiteremo all'argomento presente. Noi vediamo per esperienza tale *costanza* in quasi tutte le impressioni dei sensi, che la loro intermittenza non produce in esse nessun'alterazione e non impedisce che ritornino, per l'apparenza e le circostanze, identiche a quel che erano nella loro prima esistenza. Io esamino i mobili della mia camera; chiudo gli occhi, e poi li riapro; e trovo le nuove percezioni perfetta-

mente somiglianti a quelle che già avevano colpito i miei sensi. Questa somiglianza la riscontro in migliaia di casi, e unisce naturalmente tra loro le idee di queste interrotte percezioni in una relazione fortissima, e trasporta la mente con facile passaggio dall'una all'altra. Tale facilità di passaggio dell'immaginazione, attraverso le idee di queste differenti e intermittenti percezioni, avviene quasi con la stessa disposizione mentale di quando consideriamo un'unica percezione costante e ininterrotta. Ed è, quindi, molto naturale prender l'una per l'altra [6].

Le persone che hanno quest'opinione dell'identità delle percezioni somiglianti, sono in generale tutte quelle che appartengono alla parte irriflessiva e non filosofica del genere umano (cioè a dire, tutti noi, in un momento o in un altro), e per conseguenza quelli che suppongono le loro percezioni esser i soli loro oggetti, e non pensano mai a una doppia esistenza, interna ed esterna, rappresentante o rappresentata. L'immagine stessa presente ai sensi è per noi il corpo reale, ed è a queste immagini intermittenti che attribuiamo una perfetta identità. Ma, poiché l'intermittenza dell'apparire sembra contraria all'identità, e naturalmente ci porta a considerare queste percezioni somiglianti come differenti l'una dall'altra, non sappiamo come fare a conciliar due opinioni così opposte. Il facile scorrere dell'immaginazione attraverso le idee delle percezioni somiglianti fa sì che si attribuisca loro una perfetta identità; invece, la maniera intermittente del

[6] Questo ragionamento, bisogna convenirne, è un po' astruso e difficile a comprendersi; ma si noti che questa stessa difficoltà può esser addotta, qui, come una prova della giustezza del ragionamento. Ci sono due relazioni, entrambe di somiglianza, che contribuiscono a farci prendere erroneamente una successione di percezioni interrotte per un oggetto identico: l'una è la somiglianza delle percezioni; l'altra è la somiglianza tra l'atto, onde si percepisce una successione di oggetti simili, con quello onde si considera un oggetto identico. Ora, queste somiglianze noi tendiamo a confonderle l'una con l'altra; ed è naturale, proprio per le ragioni addotte. Teniamole distinte, e non troveremo più nessuna difficoltà a intendere l'argomentazione di cui sopra.

loro apparire ce le fa considerare come altrettante realtà somiglianti, sì, ma pur distinte, che si manifestano a certi intervalli. La perplessità nascente da questa contraddizione produce la tendenza a unificare queste apparizioni spezzate mediante la finzione di una continuata esistenza: che è la *terza* parte dell'ipotesi che mi sono proposto di spiegare.

L'esperienza c'insegna che nulla è così certo come quel senso di disagio che ci viene da ciò che contrasta ai nostri sentimenti o alle nostre passioni, sia che quel contrasto provenga dal di fuori o dal di dentro, dall'opposizione degli oggetti esterni o dalla lotta di princìpi interni. Al contrario, tutto ciò che s'accorda con le nostre naturali tendenze, e che o esteriormente favorisce la loro soddisfazione, o internamente concorre con il loro movimento, ci procura sicuramente un vivo piacere. Ora, essendoci qui opposizione tra la nozione d'identità delle percezioni somiglianti e l'intermittenza del loro apparire, la mente deve trovarsi a disagio in questa situazione, e cerca naturalmente un rimedio. Poiché il disagio viene dall'opposizione di due princìpi contrari, essa deve trovare il rimedio sacrificando l'uno o l'altro di questi princìpi. Ma, poiché lo scorrere agevole del pensiero attraverso le percezioni somiglianti fa che noi attribuiamo loro un'identità, noi non possiamo senza riluttanza rinunciare a quest'opinione. Dobbiamo, quindi, rivolgerci dall'altra parte, e supporre che le nostre percezioni non siano interrotte, ma conservino una continuata e insieme invariata esistenza, quindi siano del tutto identiche. Ma le interruzioni nell'apparire di queste percezioni sono così lunghe e frequenti, ch'è impossibile far conto di non vederle, e poiché l'*apparire* d'una percezione nella mente e la sua *esistenza* sembrano, a prima vista, completamente la stessa cosa, sorge il dubbio come si possa mai consentire a una così evidente contraddizione, e come si possa supporre che una percezione esista senz'essere presente alla mente. Per chiarire la cosa, e intendere in qual modo l'interruzione nell'apparire di una percezione non implichi necessariamente un'interruzione nella sua esistenza, sarà opportuno accennare ad al-

cuni princìpi, che avremo occasione di spiegare meglio più in là [7].

Cominciamo dall'osservare che la difficoltà, nel caso presente, non è riguardo alla materia di fatto, alla questione cioè se la mente formula, o no, questa conclusione rispetto alla esistenza continuata delle sue percezioni, ma è riguardo alla maniera con la quale viene formulata la conclusione, e ai princìpi da cui deriva. È certo che quasi tutto il genere umano, compresi gli stessi filosofi, nella maggior parte della loro vita considerano che le loro percezioni siano i soli loro oggetti, e che la realtà stessa di ciò ch'è intimamente presente alla loro mente costituisca il corpo reale e l'esistenza materiale delle cose. Ed è pure certo che questa stessa percezione, o questo oggetto stesso, si suppone abbia una continuata e ininterrotta realtà, che né l'assenza nostra può annientare né la nostra presenza introdurre nell'esistenza. Quando siamo assenti, diciamo che esiste ancora, ma che non lo sentiamo, non lo vediamo. Quando siamo presenti, diciamo di sentirlo e di vederlo. Qui, allora, si pongono due domande: 1. Come possiamo affermare che una percezione è assente dalla mente senz'esser perciò annientata? 2. In qual modo possiamo concepire che un oggetto divenga presente alla mente senza una nuova creazione di una percezione o di una immagine; e che intendiamo per *vedere, sentire, percepire*?

Riguardo alla prima domanda, possiamo rispondere che ciò che chiamiamo *mente*, non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità. Ora, siccome ogni percezione è distinguibile da un'altra, e può esser considerata come esistente separatamente, ne vien di conseguenza che non c'è alcuna assurdità a separare una percezione particolare dalla mente, a spezzare cioè tutte le sue relazioni con la massa collegata di percezioni che costituisce un essere pensante.

Questo stesso ragionamento ci dà la risposta alla seconda

[7] Sez. 6.

domanda. Se il nome di *percezione* non rende assurda e contraddittoria questa scissione dalla mente, il nome di *oggetto*, che significa la stessa cosa, non può mai render la loro unione impossibile. Gli oggetti esterni sono visti, sentiti, e diventano presenti alla mente: cioè, acquistano tali relazioni con il fascio connesso delle percezioni, da influenzarle considerevolmente, aumentandone il numero con le riflessioni e passioni del momento, mercé le quali la memoria si arricchisce di nuove idee. Lo stesso essere continuato e ininterrotto può, quindi, qualche volta essere presente alla mente, e qualche volta assente, senza un reale o essenziale mutamento nell'essere stesso. Un apparire interrotto nei sensi non implica, dunque, necessariamente un'interruzione di esistenza; e la supposizione della continuata esistenza di oggetti o delle percezioni non porta a nessuna contraddizione. Possiamo abbandonarci tranquilli alla tendenza verso questa supposizione: quando l'esatta somiglianza delle nostre percezioni fa sì che noi attribuiamo loro un'identità, possiamo superare l'apparente interruzione fingendo un'esistenza continuata che riempia gl'intervalli e conservi una perfetta identità alle nostre percezioni.

Ma, poiché qui, non soltanto *formiamo la finzione* di questa continuata esistenza, ma ci *crediamo*, sorge la domanda: *donde proviene questa credenza?* Questa ci conduce alla quarta parte del nostro sistema. È già stato dimostrato che la credenza, in generale, consiste nella vivacità di un'idea, e che l'idea può acquistare questa vivacità mediante una relazione con alcune impressioni presenti. Le impressioni sono per natura le percezioni più vive della mente, e questa loro qualità è in parte comunicata dalla relazione ad ogni idea connessa. La relazione produce un facile passaggio dall'impressione all'idea, e insieme la tendenza a questo passaggio. Di modo che la mente passa così facilmente da una percezione a un'altra, che avverte appena il cambiamento, e conserva nella seconda percezione una parte notevole della vivacità della prima. Essa è eccitata dalla prima impressione vivace; e questa vivacità viene trasmessa all'idea in relazione, senza grande diminuzione nel passaggio,

a causa della facilità di questo e della tendenza dell'immaginazione.

Supponete, ora, che questa tendenza nasca da un altro principio che non quello della relazione: è evidente che avrà lo stesso effetto, e trasmetterà la vivacità dall'impressione all'idea. Ora, questo è proprio il caso presente. La memoria ci presenta in grandissimo numero casi di percezioni perfettamente somiglianti, che ritornano a differenti intervalli di tempo e dopo considerevoli interruzioni. Tale rassomiglianza ci fa propensi a considerare queste percezioni intermittenti come identiche, e a connetterle mediante un'esistenza continuata, al fine di giustificare questa identità ed evitare la contraddizione in cui l'apparire interrotto di queste percezioni sembra ci avvolga necessariamente. Abbiamo, dunque, qui la tendenza a fingere una continuità di esistenza di tutti gli oggetti sensibili; e poiché questa tendenza proviene da alcune impressioni vivaci della memoria, essa dà vivacità a questa finzione; o, in altri termini, ci fa credere alla continuata esistenza dei corpi. Se talvolta si attribuisce una continuata esistenza a oggetti che ci sono interamente nuovi, e della cui costanza e coerenza non abbiamo nessun'esperienza, è perché il modo con cui essi si presentano ai sensi somiglia a quello degli oggetti coerenti e costanti, e questa somiglianza è l'origine del ragionamento e dell'analogia, per cui siamo portati ad attribuire le stesse qualità agli oggetti simili.

Io credo che un lettore intelligente troverà minori difficoltà a consentire a questo sistema, che non a capirlo con perfetta chiarezza, e dopo breve riflessione converrà che ogni parte di esso ha in sé la sua prova. Infatti, è evidente che il volgo, nel momento stesso che *suppone* le percezioni esser i soli suoi oggetti, *crede* alla continuata esistenza della materia: e noi dobbiamo, quindi, dar ragione di questa credenza in quanto nasce da quella supposizione. Orbene, secondo quella supposizione sarebbe falsa l'opinione che ogni oggetto, o percezione, sia identicamente lo stesso dopo una interruzione; l'opinione dell'identità non può mai, per conseguenza, essere prodotta dalla ragione, ma deve nascere dal-

l'immaginazione. Questa è indotta a una tale opinione solo dalla somiglianza di certe percezioni: troviamo, infatti, che le percezioni somiglianti sono le sole che siamo propensi a supporre identiche. Questa tendenza a concedere un'identità alle nostre percezioni somiglianti, produce la finzione di una continuata esistenza; ma questa finzione, come pure l'identità, è in realtà falsa (come è riconosciuto da tutti i filosofi), e non ha altro effetto che quello di rimediare all'intermittenza delle nostre percezioni, ch'è la sola circostanza contraria alla loro identità. Infine, questa tendenza determina la credenza per mezzo delle impressioni presenti alla memoria: poiché senza il ricordo delle precedenti sensazioni è evidente che non potremmo avere nessuna credenza nell'esistenza continuata dei corpi. Di modo che, esaminando tutte le parti, troviamo che ciascuna di esse è fondata su prove validissime, e tutte insieme formano un sistema coerente che convince pienamente. Una forte inclinazione può, da sola, qualche volta, determinare una credenza o convinzione, senz'alcuna impressione presente: quanto più quando sia favorita da questa circostanza!

Ma, sebbene in questo modo dalla naturale tendenza dell'immaginazione siamo indotti ad attribuire una continuata esistenza agli oggetti sensibili, o percezioni, che troviamo somiglianti nel loro intermittente apparire, tuttavia un po' di riflessione e di filosofia basta per farci subito accorti della fallacia di quest'opinione. Ho già osservato che fra i due princìpi di *continuata esistenza* e di esistenza *distinta* o *indipendente* c'è un'intima connessione, sì che, posto il primo, l'altro, per conseguenza necessaria, lo segue. L'opinione di una continuata esistenza prende il primo posto, e senz'altro studio e riflessione si trascina l'altra appresso, ogni volta che la mente segue la sua prima e più naturale tendenza. Ma, se noi confrontiamo i risultati delle nostre esperienze, e ragioniamo un po' su essi, ci accorgiamo ben presto che la dottrina dell'esistenza indipendente dalle nostre percezioni sensibili è contraria all'esperienza più evidente. Questo ci riconduce sui nostri passi, per farci accorti dell'errore commesso nell'attribuire un'esistenza continuata alle

nostre percezioni, e dà origine a molte curiosissime opinioni, che cercheremo di spiegare.

Cominciamo, intanto, dal citare qualcuna delle tante esperienze che ci convincono che le nostre percezioni non hanno nessun'esistenza indipendente. Quando premiamo un occhio col dito, percepiamo immediatamente che tutti gli oggetti diventano doppi, e la metà di essi viene rimossa dalla solita e naturale posizione. Ma, non attribuendo noi a entrambe le percezioni un'esistenza continuata, per quanto siano della stessa natura, noi vediamo chiaramente che tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nostri nervi e degli spiriti animali. Questa opinione è confermata dall'apparente ingrandimento o diminuzione degli oggetti a seconda della loro distanza; dall'apparente alterazione della figura, dai cambiamenti di colore e di altre qualità, derivanti da infermità o disordini in noi; e da un numero infinito di altri esperimenti della stessa specie, i quali tutti ci assicurano che le nostre percezioni sensibili non hanno nessun'esistenza distinta e indipendente.

La naturale conseguenza di questo ragionamento sarebbe che le nostre percezioni non hanno un'esistenza né continuata né indipendente, ed infatti i filosofi sono andati tanto oltre in questa opinione da cambiare il loro sistema, e distinguere (come faremo noi in avvenire) fra percezioni ed oggetti: le prime, supposte intermittenti, transitorie e diverse ad ogni loro ripetersi; i secondi, ininterrotti, dotati di un'esistenza continuata e d'identità. Ma questo nuovo sistema, per quanto filosofico possa essere stimato, non è che un palliativo, il quale ha tutte le difficoltà del modo di vedere volgare, oltre quelle che gli sono proprie. Non c'è nessun principio, né dell'intelletto né della fantasia, che ci induca ad abbracciare quest'opinione della doppia esistenza di percezioni e di oggetti; né possiamo giungere ad essa altrimenti che attraverso l'ipotesi comune dell'identità e continuazione delle nostre percezioni intermittenti. Se noi non fossimo fin da principio persuasi che le nostre percezioni sono i soli nostri oggetti, e che continuano ad esistere anche

quando non appaiono più ai sensi, non saremmo mai indotti a pensare che le nostre percezioni e gli oggetti sono differenti, e che soltanto gli oggetti percepiti conservano una esistenza continuata. « Quest'ultima ipotesi non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione, ma acquista dalla prima tutta la sua influenza sull'immaginazione »: questa proposizione contiene due parti che cercheremo di dimostrare quanto più distintamente e chiaramente ce lo permetterà un soggetto così astruso.

In quanto alla prima parte della proposizione, che *questa ipotesi filosofica non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione*, possiamo presto accontentarci, riguardo alla *ragione*, con le riflessioni seguenti: che, cioè, le sole esistenze di cui siamo certi sono le percezioni, le quali, essendo immediatamente presenti a noi in quanto ne siamo consapevoli, c'impongono il più reciso consenso e formano il primo fondamento di tutti i nostri ragionamenti. Possiamo trarre una inferenza dall'esistenza di una cosa a quella di un'altra, solo per mezzo della relazione di causa ed effetto, che dimostra esservi una connessione tra loro, e dipendere l'esistenza dell'una da quella dell'altra. L'idea di questa relazione deriva da una precedente esperienza, per la quale troviamo che due cose sono costantemente unite e sempre presenti insieme alla mente. Ma, poiché non vi sono altre cose sempre presenti alla mente all'infuori delle percezioni, ne segue che possiamo osservare un'unione o relazione di causa ed effetto tra differenti percezioni, ma mai fra percezioni e oggetti: è, quindi, impossibile che dall'esistenza o da alcune qualità delle prime possiamo venire ad una conclusione riguardo all'esistenza dei secondi, e soddisfare la nostra ragione su questo punto.

Questo sistema filosofico non è, di per se stesso, necessario neppure all'*immaginazione*: questa facoltà non avrebbe mai, da se stessa e per tendenza originaria, trovato un tal principio. Confesso che quest'asserzione sarà un po' difficile provarla con piena soddisfazione del lettore, perché implica una negazione, e questa in molti casi non ammette nessuna vera prova. Se qualcuno si prendesse la briga di

esaminare questa questione, e inventasse un sistema che desse ragione dell'origine di quest'opinione direttamente dall'immaginazione, saremmo in grado, forse, di dar un giudizio preciso sull'argomento presente. Noi riteniamo come provato che le nostre percezioni sono spezzate e intermittenti, e, per quanto simili, differenti l'una dall'altra: se, su questa base, qualcuno mi darà la soddisfazione di mostrare come l'immaginazione direttamente e immediatamente si procura la credenza di un'altra esistenza, simile per natura a queste percezioni, e tuttavia continuata e ininterrotta e identica, io prometto di rinunziare alla mia attuale opinione. Intanto, non posso far a meno di concludere, dalla stessa astrattezza e difficoltà con cui tale supposizione si presenta, ch'essa non offre una base adatta al lavorio dell'immaginazione. Chiunque, infatti, voglia spiegare l'origine della *comune* opinione riguardo alla continuata e distinta esistenza dei corpi deve considerare la mente nella sua *comune* condizione, e partire dalla supposizione che le nostre percezioni siano i soli nostri oggetti, e che questi continuino ad esistere anche quando non sono percepiti. Benché questa opinione sia falsa, essa è più naturale di qualsiasi altra, e la sola che per se stessa si raccomandi all'immaginazione.

Quanto alla seconda parte della proposizione, che *quel sistema filosofico acquista tutta la sua influenza sull'immaginazione dal modo di vedere volgare*, si può notare che questa è la conseguenza naturale e inevitabile della precedente conclusione: che *tale ipotesi non è, di per se stessa, necessaria né alla ragione né all'immaginazione*. Poiché, essendo quel sistema filosofico accettato da molti, come ognuno può vedere, anzi da tutti quelli che riflettono un momento su quest'argomento, esso deve attingere tutta la sua autorità dal modo di vedere volgare, perché non ha nessun'autorità originaria propria. Il modo con il quale questi due sistemi sono connessi, benché direttamente contrari, può spiegarsi come segue.

Ecco, infatti, il corso dei pensieri che l'immaginazione segue naturalmente: le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti; le percezioni somiglianti sono identiche, benché

spezzate o intermittenti nel loro apparire; quest'apparente interruzione è contraria all'identità; l'interruzione, per conseguenza, riguarda soltanto l'apparire, mentre la percezione, o l'oggetto, continua realmente ad esistere, anche quando è assente da noi: le nostre percezioni sensibili hanno, quindi, una continuata e ininterrotta esistenza. Ma, poiché basta un po' di riflessione a distruggere questa conclusione, che le nostre percezioni abbiano una continuata esistenza, essendo facile mostrare che, invece, ne hanno una dipendente, naturalmente sarebbe da aspettarsi che respingessimo l'opinione che in natura ci sia una cosa come un'esistenza continuata, che si mantenga anche quando non appare ai sensi. E tuttavia non avviene così. I filosofi sono tanto lontani dal respingere l'opinione di un'esistenza continuata, pur respingendo quella di un'indipendenza e continuità delle nostre percezioni sensibili, che, quantunque tutte le sette filosofiche siano d'accordo su quest'ultima opinione, la prima, che in certo modo è la sua necessaria conseguenza, è rimasta peculiare a pochi scettici stravaganti, i quali, dopotutto, mantennero solo a parole quest'opinione, e quindi non vi hanno mai potuto credere sinceramente.

C'è una grande differenza tra le opinioni che ci facciamo dopo una seria e profonda riflessione, e quelle che abbracciamo per una specie d'istinto o d'impulso naturale, o a causa della loro adattabilità e conformità alla mente. Se tra esse sorge opposizione, non è difficile prevedere quale avrà il vantaggio: finché la mente ci riflette su, prevarrà il principio filosofico e più elaborato; ma, appena il pensiero rallenta la sua attenzione, la natura prende il sopravvento e ci riconduce alla prima opinione. Anzi, qualche volta, arresta addirittura il corso del pensiero in mezzo alle riflessioni più profonde, e ci trattiene dal proseguire sino alle conseguenze di un'opinione filosofica. Per esempio, mentre pure percepiamo chiaramente la dipendenza e intermittenza delle nostre percezioni, ci fermiamo di botto, e non pensiamo affatto a respingere per questo la nozione di una esistenza continuata e indipendente. Quest'opinione ha preso così profonde radici nell'immaginazione, che non sarà mai

possibile sradicarla, né potrà mai alcuna forzata convinzione metafisica della dipendenza delle nostre percezioni raggiungere questo scopo.

Ma, benché i naturali ed evidenti princìpi finiscano col prevalere, qui, sopra le riflessioni più elaborate, non può mancare, in questi casi, una certa lotta e opposizione, per lo meno finché quelle riflessioni mantengono forza e vivacità. Per metterci l'animo in pace, noi allora escogitiamo una nuova ipotesi, che sembra contentare tanto la ragione quanto l'immaginazione su quel punto. Tale è l'ipotesi filosofica della doppia esistenza, di percezioni e di oggetti, la quale alla nostra ragione piace perché ammette che le nostre percezioni dipendenti sono intermittenti e differenti tra loro; e nello stesso tempo piace all'immaginazione, perché attribuisce una continuata esistenza a qualcos'altro che noi chiamiamo *oggetto*. Questo sistema filosofico è, quindi, un mostruoso connubio di due princìpi opposti, i quali vengono abbracciati insieme dalla mente incapace di distruggerne uno con l'altro. L'immaginazione ci dice che le percezioni somiglianti hanno un'esistenza continuata e ininterrotta, e non vengono distrutte quando non sono a noi presenti. La riflessione ci dice, invece, che le nostre percezioni, per quanto somiglianti, sono sempre interrotte nella loro esistenza e differenti l'una dall'altra. La contraddizione fra queste due opinioni la eludiamo con una finzione, conforme tanto alle ipotesi della riflessione, quanto a quelle della immaginazione, attribuendo quelle opposte qualità a differenti esistenze: l'*intermittenza* alle percezioni, e la *continuità* agli oggetti. La natura è ostinata e non abbandona il campo per quanto attaccata fortemente dalla ragione, e nello stesso tempo la ragione è così chiara su questo punto che non è possibile travisarla. Non essendo capaci di conciliare queste due nemiche, noi cerchiamo più che sia possibile di soddisfare noi stessi, concedendo successivamente a ciascuna ciò che chiede, e fingendo una doppia esistenza, nella quale ciascuna possa trovare qualcosa che offra tutte le condizioni che desidera. Se fossimo pienamente convinti che le percezioni somiglianti sono continue, identiche e indipendenti, non ci verrebbe mai

in mente la teoria di una doppia esistenza, perché con la prima supposizione ci troveremmo soddisfatti e non cercheremmo oltre. D'altra parte, se fossimo pienamente convinti che le percezioni sono dipendenti, interrotte e differenti, non saremmo per questo portati di più ad accettare l'opinione di una doppia esistenza: perché, in questo caso, vedremmo chiaramente l'errore della prima supposizione di un'esistenza continuata, e mai vorremmo neanche prenderla in considerazione. Quest'opinione nasce, dunque, da una tale situazione intermedia della mente, e dall'aderire, ch'essa fa, a due princìpi opposti, che la spingono a cercare un pretesto che giustifichi l'accoglimento di tutt'e due: quel pretesto viene, appunto, felicemente offerto dal sistema della doppia esistenza.

Un altro vantaggio di questo sistema filosofico è la sua somiglianza col modo di vedere volgare, il quale ci permette di contentare per un momento la ragione, quando diventa esigente e fastidiosa; ma non sì che non possiamo, appena essa dimostri la minima negligenza o distrazione, ritornare subito alle nostre nozioni più volgari e naturali. Neanche i filosofi rinunciano a questo vantaggio, e appena usciti dai loro gabinetti di studio si uniscono al resto dell'umanità in opinioni erronee come questa, che le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti, e che continuano identicamente e ininterrottamente ad esser sempre le stesse attraverso tutte le loro intermittenti apparizioni.

Ci sono, in questo sistema, altre particolarità che ci fanno vedere la sua dipendenza dall'immaginazione in modo evidente. Citerò le due seguenti. In primo luogo, noi supponiamo che gli oggetti esteriori somigliano alle percezioni interne. Ma ho già dimostrato che la relazione di causa ed effetto non può mai giustificare il passaggio dall'esistenza o qualità delle nostre percezioni all'esistenza continuata di oggetti esterni: aggiungo che, quand'anche questo passaggio fosse possibile, non potremmo, poi, mai concludere che gli oggetti siano somiglianti alle nostre percezioni. Quest'opinione, quindi, deve derivare dalla proprietà su illustrata dell'immaginazione: che, cioè, *essa prende sempre in pre-*

stito le sue idee da qualche precedente percezione. Noi non possiamo concepire nulla fuori delle percezioni, e però ogni cosa la dobbiamo far somigliare ad esse.

In secondo luogo, poiché, in generale, supponiamo i nostri oggetti somiglianti alle nostre percezioni, così prendiamo per scontato che ogni oggetto particolare somigli alla percezione causata da esso. La relazione di causa ed effetto ci determina ad aggiungere l'altra di somiglianza, ed essendo le idee di queste esistenze già unite nell'immaginazione dalla prima relazione, aggiungiamo naturalmente la seconda per completare l'unione. Noi siamo molto propensi, come avremo occasione di osservare tra poco [8], a completare ogni unione tra le idee con nuove relazioni da aggiungere a quelle che abbiamo già notato.

Avendo, in questo modo, dato ragione del modo di vedere tanto volgare quanto filosofico rispetto alle esistenze esterne, non posso trattenermi dall'esprimere un sentimento che nasce dall'esame di questi sistemi. Io ho cominciato col dichiarare che dobbiamo avere una fiducia immediata nei nostri sensi, e che questa sarebbe stata la conclusione di tutti i miei ragionamenti. Ma, per dire la verità, *al presente* sento di avere un'opinione perfettamente opposta, e sono più propenso a non concedere nessuna fiducia ai miei sensi, o meglio alla mia immaginazione. Io non riesco a concepire che qualità così insignificanti come quelle dell'immaginazione, guidata da false supposizioni, siano capaci di condurci a un solido e razionale sistema. La coerenza e la costanza delle nostre percezioni sono quelle che producono la teoria della loro continuata esistenza: benché queste qualità della percezione non abbiano nessuna connessione percepibile con una tale esistenza. La costanza delle nostre percezioni è quella che ha in ciò la maggiore importanza, e tuttavia è anche quella che ha maggiori difficoltà. È una grossolana illusione supporre che le nostre percezioni somiglianti siano numericamente identiche; e tuttavia è proprio questa illusione

[8] Sez. 5.

che ci conduce all'opinione delle percezioni ininterrotte e sempre esistenti, anche quando non sono presenti ai sensi. Questo, per il modo di vedere volgare. Quanto al nostro sistema filosofico, esso, non soltanto è soggetto alle medesime difficoltà, ma, per giunta, assurdamente nega e afferma insieme il modo di vedere volgare. I filosofi negano che le percezioni somiglianti siano identicamente le stesse, e che siano ininterrotte; e tuttavia sono tanto propensi a crederle tali che inventano arbitrariamente una nuova serie di percezioni, alle quali attribuiscono quelle qualità. Dico « una nuova serie di percezioni », perché possiamo, sì, in generale, fare delle supposizioni; ma ci è impossibile concepire distintamente degli oggetti che per natura loro non siano esattamente uguali alle percezioni. Che cosa possiamo, dunque, aspettarci da questa confusione di paradossali e infondate opinioni, se non errore o menzogna? E come possiamo giustificare una qualsiasi credenza in esse?

Questo dubbio scettico, tanto rispetto alla ragione, quanto ai sensi, è un male che non può esser radicalmente curato, ma deve ripetersi ad ogni momento, per quanto lo cacciamo, e talvolta crediamo di essercene liberati. È impossibile difendere, con qualsivoglia sistema, o il nostro intelletto, o i nostri sensi; e non facciamo che esporli sempre di più alla critica, tentando di giustificarli per questa via. E poiché il dubbio scettico è il frutto naturale di un'intensa e profonda riflessione, esso aumenta tanto più, quanto più spingiamo innanzi le nostre riflessioni, sia in opposizione, sia in accordo con esso. Non curarsene, non badarci: ecco l'unico rimedio. Al quale mi affido interamente. Scommetto che, qualunque sia in questo momento l'opinione del lettore, da qui a un'ora egli sarà convinto che esiste tanto un mondo esterno quanto un mondo interno. Prendendo per base questa duplice supposizione, mi propongo, ora, di esaminare alcuni sistemi generali, antichi e moderni, in sostegno dell'una e dell'altra opinione. E passerò, poi, ad una più particolare ricerca riguardante le nostre impressioni, la quale, in ultimo, si vedrà che non è estranea al presente argomento.

SEZIONE TERZA

LA FILOSOFIA ANTICA

Parecchi moralisti raccomandano come metodo eccellente per giungere alla conoscenza del nostro cuore e assicurarci del progresso nella virtù, di richiamare alla mente la mattina i nostri sogni, ed esaminarli con la stessa severità delle nostre azioni più serie e ponderate. Il nostro carattere, essi dicono, è sempre lo stesso e appare meglio dove non c'è artifizio, né timore, né astuzia, e l'uomo non può esser ipocrita né con altri né con se stesso. La generosità o bassezza del nostro temperamento, la mitezza o crudeltà, il coraggio o la viltà, influiscono sulle finzioni dell'immaginazione con una libertà illimitata, e si scoprono a noi con i più luminosi colori. Io son persuaso che nello stesso modo si posson fare utili scoperte con l'esame critico delle finzioni della filosofia antica: delle *sostanze*, delle *forme sostanziali*, degli *accidenti* e delle *qualità occulte*: le quali, per quanto irragionevoli e capricciose, hanno un'intima connessione con i princìpi della natura umana.

I filosofi più giudiziosi confessano che le nostre idee dei corpi non sono altro che collezioni formate dalla nostra mente con le idee di qualità sensibili diverse, di cui sono composti gli oggetti, e che troviamo costantemente unite tra di loro. Ma per quanto queste qualità siano in se stesse interamente distinte, sta il fatto che noi riguardiamo comunemente il loro insieme come UNA sola cosa, e tale che resta la STESSA, nonostante le più visibili alterazioni: eppure la sua composizione, che ognuno riconosce, è evidentemente contraria all'asserita *semplicità*, così come la variazione alla *identità*. Val la pena, dunque, di studiare le *cause* che comunemente ci fan cadere in così evidente contraddizione, e in qual *modo* cerchiamo di non farla apparire.

È evidente che, quando le idee delle diverse, distinte e *successive* qualità degli oggetti sono unite da una strettis-

sima relazione, la mente, nel seguire tale successione, vien portata da un punto all'altro con un facile passaggio, e non si accorge del mutamento più che se contemplasse uno stesso immutabile oggetto. Questa facilità del passaggio è l'effetto, o piuttosto l'essenza, della relazione; e poiché l'immaginazione prende volentieri un'idea per un'altra quando simile è la loro influenza sulla mente, ecco che ogni simile successione di qualità poste in tale relazione vien prontamente considerata come formante un oggetto continuato e invariabile. Il corso facile e ininterrotto del pensiero, essendo simile in entrambi i casi, inganna subito la mente, e ci fa attribuire un'identità alla mutabile successione delle qualità connesse.

Ma se cambiamo il metodo di considerare quella successione, e invece di seguire gradualmente i successivi punti di tempo esaminiamo insieme due distinti periodi della sua durata, e paragoniamo le condizioni differenti delle qualità successive, in questo caso, le variazioni, ch'erano insensibili nella loro gradualità, appaiono rilevanti e sembrano distruggere interamente l'identità. Di modo che viene a determinarsi nel nostro modo di pensare una specie di opposizione, secondo il differente punto di vista da cui guardiamo l'oggetto, e secondo la vicinanza o lontananza degli istanti messi a confronto. Quando un oggetto noi lo seguiamo nei suoi mutamenti successivi, il facile corso del pensiero ci fa attribuire alla successione un'identità, perché è con un atto simile della mente che noi consideriamo un oggetto immutabile; quando, invece, confrontiamo la condizione di questo oggetto dopo un mutamento notevole, il corso del pensiero è spezzato, e abbiamo allora l'idea della diversità. Allo scopo di conciliare questa contraddizione, l'immaginazione forma naturalmente la finzione di qualcosa d'ignoto, d'invisibile, ch'essa suppone restare identico sotto tutte le variazioni; e questo inintelligibile qualcosa, lo chiama *sostanza o materia prima, originaria.*

Dicasi similmente per la nozione di *semplicità* delle sostanze. Dato un oggetto perfettamente semplice e indivisibile, e un altro le cui parti *coesistenti* siano unite da una

stretta relazione, è evidente che l'azione della mente nel considerare questi due oggetti non è molto differente. L'immaginazione concepisce d'un tratto, facilmente, l'oggetto semplice, con un unico atto di pensiero, senza cambiamento o variazione. Ma la connessione delle parti in un oggetto composto fa quasi lo stesso effetto, perché unifica così l'oggetto in se stesso che l'immaginazione non avverte il passaggio da una parte all'altra. Ecco perché il colore, il sapore, la figura, la solidità, e le altre qualità combinate in una pesca o in un popone, vengono concepite come formanti *una cosa sola,* e ciò a causa della loro stretta relazione, che mette il pensiero nella stessa condizione di quando l'oggetto è perfettamente semplice. Né qui si arresta la mente: se guarda l'oggetto da un altro punto di vista, trova che tutte queste qualità sono differenti, distinguibili e separabili l'una dall'altra; e poiché questo punto di vista distrugge le nozioni primitive e più naturali della mente, l'immaginazione è costretta a escogitare un qualcosa d'ignoto, una sostanza o materia *originaria,* che serva da principio d'unione o coesione fra quelle qualità, e tale che possa dare all'oggetto composto il diritto di dirsi una sola cosa nonostante la diversità e la composizione.

La filosofia peripatetica afferma che la materia *originaria* è perfettamente omogenea in tutti i corpi, e considera il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria, in quanto si trasformano gradualmente l'uno nell'altro, come se fossero una stessa sostanza; nello stesso tempo assegna a ciascuno di questa specie di oggetti una *forma sostanziale* distinta, che si suppone esser l'origine di tutte le differenti qualità ch'essi possiedono, sì da formare una base nuova per la semplicità e identità di ciascuna specie particolare. Ma tutto dipende dal nostro modo di vedere: quando seguiamo i mutamenti insensibili dei corpi, supponiamo ch'essi siano tutti d'una stessa sostanza o essenza; quando, invece, ne consideriamo le differenze sensibili, attribuiamo a ciascuno una differenza sostanziale ed essenziale: e al fine di permetterci di considerare gli oggetti nell'uno o nell'altro modo, supponiamo

che tutti i corpi abbiano insieme una sostanza e una forma sostanziale.

La nozione di *accidente* è la conseguenza inevitabile di questo modo di pensare rispetto alle sostanze e alle forme sostanziali. Noi non possiamo evitare di considerare il colore, il suono, il sapore, la figura e le altre proprietà dei corpi, come esistenze che non possono sussistere a parte, ma richiedono un soggetto d'inerenza che le sostenga o sorregga: poiché, non avendo mai scoperto nessuna di queste qualità sensibili senza immaginare insieme, per le ragioni su esposte, l'esistenza d'una sostanza, la stessa abitudine che ci fa inferire una connessione fra causa ed effetto, ci fa inferire qui la dipendenza di ogni qualità da una sostanza ignota. L'abitudine d'immaginare una dipendenza ha lo stesso effetto che avrebbe quella di osservarla realmente. Questa fantasia, tuttavia, non è più ragionevole delle precedenti: ogni qualità, essendo distinta da ogni altra, può essere concepita come esistente separatamente, non soltanto da ogni altra qualità, ma anche da quella inintelligibile chimera ch'è la sostanza.

Ma questi filosofi spingono la finzione anche più in là, con l'opinione delle *qualità occulte*, e suppongono insieme una sostanza sostenitrice, che non sanno cosa sia, e un accidente sostenuto, di cui hanno un'idea non più perfetta. Il sistema tutt'intero è, quindi, completamente incomprensibile, per quanto fondato su princìpi non meno naturali di altri già da noi spiegati.

In questa questione si possono distinguere tre teorie diverse per importanza, secondo il grado di valore scientifico delle persone che le professano. Esse sono: quella del volgo, quella di una falsa filosofia e quella della filosofia vera: noi vedremo ora che l'ultima si avvicina più alle opinioni del volgo che non a quelle di una scienza erronea. È naturale, infatti, che gli uomini, col loro abituale e trascurato modo di pensare, credano di percepire una connessione tra gli oggetti che vedono costantemente uniti; e poiché l'abitudine ha reso difficile separare le idee, son portati a figurarsi che questa separazione sia per se stessa impos-

sibile e assurda. Ma i filosofi che fanno astrazione dagli effetti dell'abitudine, e paragonano fra loro le idee degli oggetti, s'avvedono immediatamente della falsità di questa opinione volgare, e scoprono che non c'è nessuna connessione palese fra gli oggetti: ogni oggetto differente appare a loro interamente distinto e separato; e s'accorgono che non è per uno studio della natura e delle qualità degli oggetti che noi inferiamo l'uno dall'altro, ma soltanto per l'osservare che nei diversi casi essi sono stati costantemente uniti. Questi filosofi, tuttavia, invece di concludere da ciò, giustamente, che noi non abbiamo nessun'idea di una potenza o attività fuori della mente o appartenente alle cause, per lo più vanno in cerca delle qualità fornite di tale attività; e non c'è sistema suggerito dalla ragione che li contenti in ciò. Essi hanno sufficiente genialità per liberarsi dell'errore volgare che tra le diverse e sensibili qualità e azioni della materia esista una connessione naturale e percepibile; ma non abbastanza per premunirsi contro l'errore di ricercare questa connessione nella materia o nelle cause. Se avessero ragionato giusto sino in fondo sarebbero tornati all'opinione volgare, e tutte queste disquisizioni le avrebbero guardate con indolenza e indifferenza. Invece, essi sembrano trovarsi in una situazione ancor più deplorevole di quella favoleggiata dai poeti nella descrizione dei patimenti di Sisifo e Tantalo. Poiché, che cosa si può immaginare di più tormentoso che cercare ansiosamente ciò che sempre ci sfugge, e cercarlo proprio dov'è impossibile trovarlo?

Ma, siccome la natura in tutte le cose sembra osservare una specie di giustizia e di compenso, essa si è presa cura dei filosofi così come di ogni altra creatura, e in mezzo alle delusioni e afflizioni ha riserbato loro una consolazione. Questa consolazione consiste principalmente nell'invenzione delle parole *facoltà* e *qualità occulte*. Come, infatti, comunemente si omettono, nell'uso frequente di termini realmente significativi e intelligibili, le idee da loro espresse, e tuttavia si seguita ad usarli, salvo a richiamarne a piacere le idee: così accade naturalmente che dall'uso frequente di termini del tutto insignificanti e inintelligibili ci figuriamo

ch'essi si trovino sullo stesso piano, ed abbiano un significato recondito che la riflessione sola può svelare. La somiglianza inganna la mente, secondo il solito, e ci fa immaginare una perfetta conformità. Per tal modo, questi filosofi si mettono il cuore in pace, e pervengono, in grazia di una illusione, alla stessa indifferenza a cui giunge il volgo per la sua stupidità, e a cui giungono i filosofi veri col loro moderato scetticismo. Quando un fenomeno li pone in imbarazzo, basta a loro dire che proviene da una facoltà o qualità occulta, e tutte le dispute e investigazioni sono, così, finite.

Ma di tutti gli esempi, con i quali i peripatetici hanno dimostrato di esser guidati dalla tendenza più grossolana dell'immaginazione, nessuno è più significativo delle loro *simpatie, antipatie*, e dell'*orrore del vuoto*. Nella natura umana esiste una tendenza notevolissima a prestare agli oggetti esterni quelle stesse emozioni che osserviamo in noi stessi, e a trovare dappertutto quelle idee che abbiamo maggiormente presenti. Questa tendenza non regge, è vero, alla riflessione, e si manifesta soltanto nei bambini, nei poeti, e negli antichi filosofi. Essa appare nei bambini, quando voglion picchiare la pietra che li ferisce; nei poeti, con la disinvoltura con cui personificano tutto; negli antichi filosofi con le finzioni della simpatia e dell'antipatia. Noi perdoniamo ai bambini, a causa della loro età; ai poeti, perché la loro professione è di seguire senz'altro le suggestioni della loro fantasia; ma quale scusa addurre per giustificare i filosofi d'una così evidente debolezza?

SEZIONE QUARTA

LA FILOSOFIA MODERNA

Qui mi si potrebbe obiettare che, essendo l'immaginazione, conforme alla mia stessa dottrina, il giudice supremo di tutti i sistemi filosofici, ingiustamente biasimo i filosofi

antichi di fare uso di tale facoltà, e di lasciarsi guidare nei loro ragionamenti interamente da essa. Per giustificarmi, è necessario distinguere, nell'immaginazione, tra i princìpi permanenti, irresistibili e universali, come l'abitudine di passare dalla causa all'effetto e dall'effetto alla causa; e quelli mutevoli, deboli e irregolari, come appunto i princìpi che ho appena esaminato. I primi sono la base di tutti i nostri pensieri e delle nostre azioni, sì che, se scomparissero, andrebbe in rovina e perirebbe la stessa natura dell'uomo. I secondi non sono inevitabili all'umanità, né necessari, e nemmeno utili nella condotta pratica della vita; anzi si vede che prendono piede soltanto nelle menti deboli, ed essendo opposti agli altri princìpi dell'abitudine e del ragionamento, vengono facilmente rovesciati dal contrasto e dall'opposizione. Questa è la ragione per cui i primi sono accettati dalla filosofia, e gli ultimi rigettati. Se uno, sentendo una voce articolata nel buio, inferisce che qualcuno gli sta vicino, ragiona in maniera giusta e naturale, benché la sua conclusione non derivi da altro che dall'abitudine, la quale impone e ravviva l'idea di una creatura umana a causa dell'abituale congiungimento con l'impressione del momento. Ma uno che nel buio sia tormentato, senza sapere perché, dalla paura degli spettri, ragiona certamente: si dirà, anzi, che ragiona, anche lui, naturalmente; ma sarebbe come chi dicesse che anche la malattia è naturale perché proviene da cause naturali, benché contrarie alla salute, ch'è la preferibile e più naturale condizione dell'uomo.

Ora, l'opinione degli antichi filosofi, le loro finzioni di sostanze e accidenti, i loro ragionamenti riguardo alle forme sostanziali e alle qualità occulte sono simili agli spettri nel buio, derivando da princìpi, i quali, quantunque comuni, non sono né universali né inevitabili per la natura umana. I *filosofi moderni*, invece, pretendono di esser del tutto immuni da questo difetto, e di partire da princìpi saldi, permanenti e coerenti dell'immaginazione. Su quale fondamento poggia questa loro pretesa, sarà ora il soggetto delle nostre indagini.

Il principio fondamentale di questa filosofia è che i

colori, i suoni, i sapori, gli odori, il caldo e il freddo, non sono altro che impressioni della mente, derivanti dall'azione di oggetti esterni e senza alcuna somiglianza con le qualità degli oggetti. Esaminando questa dottrina, ho trovato una sola ragione, di quelle comunemente affacciate, che renda quest'opinione soddisfacente, ed è quella delle variazioni delle impressioni anche quando gli oggetti esterni continuano, secondo ogni apparenza, ad esser gli stessi. Queste variazioni dipendono da diverse circostanze. Dalle differenti condizioni della salute: un uomo malato sente disgusto per cibi che prima preferiva agli altri; dalle differenti complessioni e costituzioni degli uomini: quello che sembra amaro a uno è dolce per un altro; dalla differenza delle condizioni esterne: i colori che si riflettono dalle nuvole, cambiano a seconda della distanza delle nuvole e a seconda dell'angolo che formano con gli occhi ed il corpo luminoso; così, anche, il fuoco ad una certa distanza comunica un senso di piacere, ad un'altra un senso di dolore. Gli esempi di questo genere sono frequenti e numerosi.

Le conclusioni che se ne traggono, sono quanto si può immaginare di più soddisfacente. È evidente che, quando impressioni differenti dello stesso senso provengono da uno stesso oggetto, nessuna di queste impressioni può aver riscontro in una qualità esistente nell'oggetto: poiché lo stesso oggetto non può esser dotato, nello stesso tempo, di qualità diverse dello stesso senso, e una stessa qualità non può somigliare a impressioni del tutto differenti. Ne segue evidentemente che molte delle nostre impressioni non hanno un modello o archetipo esterno. Ora, noi da effetti simili presumiamo cause simili; e poiché è ammesso che molte impressioni di colori, di suoni, ecc., non sono altro che esistenze interne, le quali provengono da cause che non somigliano a loro affatto; e poiché queste impressioni non sono in apparenza per nulla differenti dalle altre impressioni di colori, di suoni, ecc., ne concludiamo che tutte derivano dalla medesima origine.

Una volta ammesso questo principio, le altre teorie di questa filosofia sembrano derivarne facilmente. Se i suoni,

i colori, il caldo, il freddo, e le altre qualità sensibili, non si possono considerare più come esistenze continue e indipendenti, noi siamo ridotti semplicemente a quelle che si chiamano qualità primarie, le sole *reali*, delle quali abbiamo una nozione adeguata. Queste qualità primarie sono l'estensione e la solidità, con le loro diverse combinazioni e modificazioni: la figura, il movimento, la gravità e la coesione. La generazione, il crescere, il declinare e perire degli animali e delle piante, non sono altro che mutamenti di figura e di movimento; come pure le azioni dei corpi, gli uni su gli altri, del fuoco, della luce, dell'acqua, dell'aria, della terra e di tutti gli elementi e forze della natura. Una figura e un movimento producono un'altra figura e un altro movimento: né nell'universo materiale rimane alcun altro principio, sia attivo che passivo, del quale possiamo formarci la più lontana idea.

Io credo che a questo sistema potrebbero muoversi molte obiezioni. Mi limiterò ad una sola, che, a mio parere, è decisiva. Io affermo che, in questo modo, invece di spiegare le azioni degli oggetti esterni, noi li annientiamo tutti, e ci riduciamo, riguardo a loro, al più stravagante scetticismo. Se, infatti, i colori, i suoni, i sapori, gli odori, sono semplici nostre percezioni, non c'è nulla che possiamo concepire come dotato di una esistenza reale, continuata e indipendente: nemmeno il movimento, l'estensione e la solidità, che sono le qualità primarie su cui s'insiste.

Per cominciare dall'esame del movimento, è evidente che questa è una qualità affatto inconcepibile da sola, senza relazione a qualche altra cosa. L'idea del movimento necessariamente presuppone quella di un corpo che si muove. Ora, che cos'è l'idea d'un corpo che si muove, senza del quale il movimento è inconcepibile? Essa deve risolversi nell'idea di estensione o di solidità; e per conseguenza la realtà del movimento dipende da quella di queste altre qualità.

Io ho già dimostrato che quest'opinione, universalmente riconosciuta riguardo al movimento, è vera anche rispetto all'estensione, e ch'è impossibile concepire un'estensione

che non sia composta di parti dotate di colore o solidità. L'idea di estensione è un'idea composta; ma, poiché non è composta di un numero infinito di parti o d'idee inferiori, deve, in ultimo, risolversi in parti o idee perfettamente semplici e indivisibili. Queste parti semplici e indivisibili, non costituendo ancora l'idea di estensione, sarebbero delle non-entità, se non vengono concepite come colorate o solide. Ma il colore non ha nessuna reale esistenza. La realtà, allora, della nostra idea di estensione dipende dalla realtà dell'idea di solidità, né può la prima esser giusta, se la seconda è chimerica. Rivolgiamo, dunque, la nostra attenzione ad esaminare l'idea di solidità.

L'idea di solidità è quella di due oggetti, i quali, per quanto spinti con la massima forza, non possono compenetrarsi l'uno con l'altro, ma mantengono un'esistenza separata e distinta. La solidità è, quindi, perfettamente incomprensibile da sola, senza la rappresentazione di corpi solidi, che mantengano una separata e distinta esistenza. Ora, quale idea abbiamo noi di questi corpi? Le idee di colori, di suoni, e delle altre qualità secondarie sono escluse. D'altronde, l'idea di movimento dipende dall'idea di estensione, e l'idea di estensione dall'idea di solidità: è, quindi, impossibile che l'idea di solidità dipenda da una di queste: sarebbe un circolo vizioso: far dipendere un'idea da un'altra, e nello stesso tempo quest'altra dalla prima. La nostra filosofia moderna non ci dà, dunque, un'idea giusta e soddisfacente della solidità, e per conseguenza nemmeno della materia.

Quest'argomento, a chi lo comprende, sembrerà del tutto conclusivo; ma, temendo che possa sembrare astruso e intricato alla maggior parte dei lettori, mi si vorrà scusare, spero, se cerco di renderlo più chiaro e facile con altre parole. Per formarci l'idea di solidità, dobbiamo immaginare due corpi che si premano l'uno contro l'altro senza compenetrarsi; a quest'idea è impossibile giungere limitandoci a un solo oggetto, e tanto meno se non ce ne rappresentiamo nessuno. Due non-entità, di certo, non possono escludersi a vicenda dal loro posto, perché non hanno mai avuto nes-

sun posto, né son dotate di nessuna qualità. Ora, io domando: che idea dobbiamo formarci di questi corpi o oggetti, ai quali supponiamo che appartenga la solidità? Dire che noi li immaginiamo meramente come solidi, è un voler andare all'infinito. Affermare che noi ce li rappresentiamo fuori di noi come estesi, è o risolvere il tutto in una falsa idea, o aggirarsi in un circolo vizioso: l'estensione, infatti, dev'essere necessariamente considerata o come colorata, ed è un'idea falsa; o come solida, e torniamo alla prima questione. La stessa osservazione la possiamo fare riguardo alla mobilità e alla figura: e si conclude, infine, che, esclusi i colori, i suoni, il caldo, il freddo, dal novero delle esistenze esterne, non rimane niente che possa darci un'idea giusta e costitutiva dei corpi.

Si aggiunga che, propriamente parlando, la solidità o impenetrabilità non è altro che l'impossibilità dell'annientamento, come è già stato osservato[9]: per cui tanto più è necessario formarci un'idea distinta dell'oggetto, il cui annientamento supponiamo impossibile; l'impossibilità di essere annientato non può esistere, e non è concepibile che esista per se stessa, ma richieda necessariamente qualche oggetto o reale esistenza, alla quale appartenga. Resta, dunque, sempre la difficoltà di sapere come farsi un'idea di quest'oggetto o esistenza, senza ricorrere alle qualità secondarie e sensibili.

Né dobbiamo abbandonare il nostro metodo abituale di esaminare le idee mediante la considerazione delle impressioni dalle quali derivano. I filosofi moderni affermano che le impressioni che entrano per la vista, l'udito, l'odorato e il gusto, non hanno riscontro in oggetti a loro somiglianti; e per conseguenza l'idea di solidità, che si suppone reale, non può derivare da nessuno di questi sensi. Resta, dunque, il tatto come il solo senso che possa trasmettere l'impressione che dà origine all'idea di solidità: ed infatti noi ci figuriamo naturalmente di sentire col tatto la solidità dei corpi, sì che

[9] Parte II, sez. 4.

basta toccare un oggetto per percepire questa qualità. Ma questo modo di pensare è più popolare che filosofico, come si vede dalle riflessioni seguenti.

I. È facile osservare che, benché i corpi siano toccati in grazia della loro solidità, tuttavia il toccare è cosa affatto differente dalla solidità: non c'è la minima somiglianza fra loro. Un uomo affetto da paralisi in una mano, ha un'idea altrettanto perfetta dell'impenetrabilità quando osserva questa mano sostenuta dalla tavola, come quando sente la stessa tavola con l'altra mano. Un oggetto che prema sulle nostre membra, incontra una resistenza, e questa, per il movimento impresso ai nervi e agli spiriti animali, ci procura una certa sensazione: ma non ne segue che la sensazione, il movimento e la resistenza siano in alcun modo somiglianti.

II. Le impressioni del tatto sono impressioni semplici, eccettuato quando sono considerate rispetto alla loro estensione: la qual cosa non interessa presentemente. Ora, da questa loro semplicità inferisco ch'esse non rappresentano né la solidità né altro oggetto reale. Supponiamo, infatti, due casi: quello d'un uomo che prema con la mano una pietra, o altro corpo solido; e quello di due pietre che si premano a vicenda. Si converrà subito che questi due casi non sono del tutto uguali: nel primo alla solidità è unito il tatto, ossia una sensazione, che manca nel secondo. Per fare, dunque, uguali questi due casi, è necessario sopprimere qualche parte dell'impressione che l'uomo ha per mezzo della mano, o organo della sensazione; ed essendo ciò impossibile in un'impressione semplice, siamo obbligati a sopprimere il tutto; e resta, così, dimostrato che questa impressione, nella sua interezza, non ha un archetipo o modello nell'oggetto esterno. Alla qual cosa possiamo aggiungere che la solidità presuppone necessariamente due corpi, e insieme una contiguità e un urto: si tratta, dunque, di un oggetto complesso che non può esser rappresentato da un'impressione semplice. Per non dire che, benché la solidità continui ad esser invariabilmente la stessa, le impressioni che riceviamo dal tatto cambiano ad ogni momento: prova evidente che le seconde non sono la rappresentazione della prima.

C'è, dunque, un'opposizione diretta e completa fra la nostra ragione ed i nostri sensi: o, più propriamente, fra le ragioni che ricaviamo da relazioni causali, e quelle che ci persuadono della continuità e indipendente esistenza dei corpi. Quando ragioniamo nel primo modo, concludiamo che né il colore, né il suono, né il sapore, né l'odore, hanno un'esistenza continua e indipendente; ma quando dall'universo escludiamo queste qualità sensibili, non rimane più niente che abbia una tale esistenza.

SEZIONE QUINTA

L'IMMATERIALITÀ DELL'ANIMA

Avendo trovato tali contraddizioni e difficoltà in ogni sistema riguardo agli oggetti esterni e all'idea di materia, che noi c'immaginiamo così chiara e determinata, ci aspetteremmo naturalmente di trovarne ancora maggiori riguardo alle nostre percezioni interne e alla natura della mente, che noi immaginiamo di solito tanto più oscura e incerta. Ma c'inganniamo: il mondo intellettuale, benché avvolto da un numero infinito di oscurità, non è implicato in contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo della natura: ciò che di quello conosciamo, è coerente con se stesso, e ciò che ci è ignoto dobbiamo contentarci di lasciarlo così.

Alcuni filosofi, invero, se noi prestassimo loro ascolto, ci promettono di diminuire la nostra ignoranza; ma io temo che ci sia il pericolo d'incorrere in contraddizioni, di cui, per se stesso, l'argomento è esente. Alludo a quei filosofi che fanno dei ragionamenti molto curiosi sulla sostanza materiale o immateriale, alla quale suppongono inerenti le nostre percezioni. Per metter un termine a questi cavilli senza fine, da una parte e dall'altra, io non conosco metodo migliore che di chieder loro, in poche parole, *che cosa essi intendono per sostanza e per inerenza.* Quando avranno

risposto alla domanda, allora, e non prima, sarà ragionevole entrare seriamente nella questione.

Abbiamo visto ch'è impossibile rispondere riguardo alla materia e ai corpi; ma per la mente ci sono, non soltanto tutte queste stesse difficoltà, ma altre ancora a lei peculiari. Derivando, infatti, ogni idea da un'impressione precedente, se noi avessimo un'idea della sostanza della nostra mente, dovremmo averne anche l'impressione: il che è molto difficile, se non impossibile a concepirsi. Poiché, in che modo l'impressione può rappresentare una sostanza altrimenti che per la somiglianza? E in che modo l'impressione può somigliare a una sostanza, se essa, secondo la suddetta filosofia, non è una sostanza, e non ha nessuna delle qualità peculiari e caratteristiche d'una sostanza?

Ma lasciamo da parte la questione di ciò che la sostanza *può o non può essere*, e atteniamoci a quel che *essa è effettivamente*. Io vorrei che i filosofi, i quali pretendono che abbiamo un'idea della sostanza della nostra mente, c'indicassero l'impressione che la produce, e ci dicessero chiaramente in che modo quest'impressione agisce, e da quale oggetto deriva. È un'impressione di sensazione o di riflessione? È piacevole, penosa o indifferente? Ci accompagna continuamente o va e viene a intervalli? Se a intervalli, quando soprattutto si fa sentire, e per quali ragioni?

Se, invece di rispondere a queste domande, qualcuno credesse di evitare la difficoltà dicendo che la definizione della sostanza è: *qualcosa che può esistere da sé*, e che questa definizione ci deve bastare, si potrebbe rispondere che questa definizione conviene a qualsiasi cosa si possa concepire, sì che non potrà mai servire a distinguere la sostanza dagli accidenti, l'anima dalle sue percezioni. Io ragiono, infatti, così: tutto ciò ch'è chiaramente concepito, può esistere: e tutto ciò ch'è chiaramente concepito in un dato modo, può esistere in quel modo. Questo è un principio già riconosciuto. Inoltre, tutto ciò ch'è differente, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile è separabile per mezzo dell'immaginazione. Questo è un altro principio. La mia conclusione da questi due princìpi è la seguente: poiché

le nostre percezioni sono differenti tra loro e da ogni altra cosa che esiste nell'universo, esse sono anche distinte e separabili; e possono esser considerate, ed esistere, separatamente, sì che non hanno bisogno di nessun'altra cosa che ne sostenga l'esistenza: esse, quindi, se basta la precedente definizione, sono sostanze.

Cosicché, né considerando la prima origine delle idee, né con una definizione, siamo in grado di giungere a una soddisfacente nozione della sostanza: ciò mi sembra una ragione sufficiente per abbandonare del tutto la controversia della materialità o immaterialità dell'anima, e condannare la questione in se stessa in modo assoluto. Noi non abbiamo un'idea perfetta di nulla, fuori della percezione; la sostanza è tutt'altro che una percezione: dunque, non abbiamo nessun'idea della sostanza. Si suppone necessaria la inerenza a qualcosa che sostenga l'esistenza delle nostre percezioni; ma non si vede che ci sia bisogno di nulla che sostenga l'esistenza d'una percezione: noi non abbiamo, dunque, nessun'idea di tale inerenza. Come, allora, è possibile rispondere alla domanda: *se le percezioni sono inerenti a una sostanza materiale o immateriale*, quando non intendiamo neppure il significato della questione?

Comunemente, per spiegare l'immaterialità dell'anima, ci si serve d'un argomento degno di rilievo. Tutto ciò ch'è esteso, risulta di parti; e tutto ciò che risulta di parti, è divisibile, se non in realtà, almeno nell'immaginazione. Ma non è possibile che una cosa divisibile possa essere *unita* ad un pensiero o ad una percezione, perché questi non ammettono divisione o separazione di parti. Supponiamo, infatti, una tale unione: l'indivisibile pensiero esisterebbe a sinistra o a destra del corpo esteso e divisibile? alla superficie o al centro? dietro o davanti? Eppure, se fosse unito con l'estensione, dovrebbe esistere in qualche parte entro i limiti di quell'estensione: e, in questo caso, o esiste soltanto in una parte particolare, e questa parte è indivisibile, e la percezione è unita a questa, non all'estensione; ovvero, se il pensiero è unito a tutte le parti, dev'essere anch'esso esteso, separabile e divisibile, non meno del corpo: ciò ch'è

assurdo e contraddittorio. Poiché, c'è chi possa concepire una passione lunga una canna, larga un piede, della profondità di un pollice? Il pensiero e l'estensione hanno, quindi, qualità totalmente incompatibili, e non possono mai fondersi in uno stesso soggetto.

Quest'argomento non tocca la questione della *sostanza* dell'anima, ma soltanto quella della sua *unione locale* con la materia; e perciò sarà opportuno considerare, in generale, quali oggetti sono suscettibili di unione locale, e quali no. È, questa, una questione curiosa, che ci può condurre a scoperte di considerevole importanza.

La prima nozione dello spazio e dell'estensione deriva unicamente dal senso della vista e del tatto: soltanto ciò ch'è colorato o tangibile ha le parti disposte in modo da produrre quest'idea. Il sapore diminuisce o aumenta, per noi, ma non nello stesso modo di un oggetto visibile, e se diversi suoni colpiscono insieme il nostro orecchio, soltanto l'abitudine e la riflessione ci aiutano a formarci l'idea del grado di distanza e contiguità dei corpi dai quali provengono. Tutto ciò che esige un posto alla propria esistenza, o dev'essere esteso, oppure dev'essere un punto matematico, senza parti o composizione. Ma ciò che è esteso, deve avere una figura particolare, per esempio quadrata, circolare, triangolare: nessuna delle quali potrebbe convenire a un desiderio, e neppure a un'impressione o idea non derivante dai due sensi su menzionati. Ma un desiderio, benché indivisibile, non può neanche esser considerato come un punto matematico: poiché, in questo caso, sarebbe possibile, con l'aggiunta di altri, fare due, tre, quattro desideri, e questi disporli in modo da avere una determinata lunghezza, larghezza, spessore; ciò che, evidentemente, è assurdo.

Dopo questo, nessuno si stupirà, se metto innanzi una massima condannata da molti metafisici e stimata contraria ai princìpi più certi della ragione umana. Questa massima è che *un oggetto può esistere, e tuttavia non esser in nessun luogo*, e affermo che, non soltanto ciò è possibile, ma che la maggior parte degli esseri esistono, e devono esistere

in questo modo [10]. Infatti, si può dire che un oggetto non esiste in nessun luogo, quando le sue parti non sono situate, l'una rispetto all'altra, in modo da formare una figura o una quantità, né il tutto è rispetto agli altri corpi in modo da corrispondere alle nostre nozioni di contiguità o di distanza. Ora, questo, evidentemente, è il caso di tutte le nostre percezioni o oggetti, eccettuate quelle della vista e del tatto. Una riflessione morale non si può mettere a sinistra o a destra d'una passione; un sapore e un suono non possono aver una figura quadrata o circolare. Questi oggetti, o percezioni, non soltanto non chiedono un posto particolare, ma sono assolutamente incompatibili con esso, e nemmeno l'immaginazione può assegnargliene uno. E quanto all'assurdità di concepirli come esistenti in nessun luogo, si consideri che, se le passioni e i sentimenti si presentassero alla percezione con un posto particolare, l'idea dell'estensione dovrebbe derivare da essi così come dalla vista e dal tatto: contrariamente a ciò che abbiamo già stabilito. Se *appaiono* non aver un posto particolare, vuol dire ch'è possibile che *esistano* così: poiché tutto ciò che si può concepire, è possibile.

Non è necessario spiegare come quelle percezioni che son semplici e non esistono in nessun luogo, sono incapaci di un'unione locale con la materia o con i corpi estesi e divisibili, poiché è impossibile fondare una relazione tra cose che non abbiano qualità comuni [11]. Meglio osservare che la questione dell'unione locale non soltanto si presenta nelle controversie metafisiche riguardanti la natura dell'anima, ma anche nella vita pratica abbiamo ogni momento occasione d'esaminarla. Supponiamo, per esempio, di considerare un fico a un capo della tavola, e un'oliva all'altro: è evidente che nel formare le idee complesse di queste sostanze una delle più ovvie è quella del loro sapore differente; ed è pure evidente che noi congiungiamo e incorporiamo questa qualità a quelle del colore e del tatto; l'amaro dell'una e il dolce

10 [Cfr. Locke, *Saggio*, lib. II, cap. XIII, sez. 25. (*N.d.C.*)]
11 Parte I, sez. 5.

dell'altro noi lo pensiamo proprio nei relativi corpi visibili, e come separati l'uno dall'altro da tutta la lunghezza della tavola. È, questa, un'illusione così notevole e naturale, che può esser utile chiarire il principio da cui deriva.

Benché un oggetto esteso non sia suscettibile di unione locale con un altro che esista senza posto o estensione, tuttavia tra loro sono possibili molte altre relazioni. Così, il sapore e l'odore di un frutto sono inseparabili dal suo colore e tangibilità; e qualunque di essi sia la causa o l'effetto, certo sono sempre coesistenti. E queste qualità sono non soltanto coesistenti, in generale, ma anche contemporanee nella loro apparizione alla mente: quando il corpo esteso colpisce i nostri sensi, noi ne percepiamo il sapore e odore particolare. Ecco, allora, che queste relazioni di *causalità e contiguità nel tempo del loro apparire*, dell'oggetto esteso e delle qualità esistenti senza un luogo particolare, hanno, di necessità, sulla mente un effetto tale, che all'apparire del primo il pensiero immediatamente si volge alla rappresentazione delle seconde. Né questo è tutto. Non soltanto rivolgiamo il pensiero dall'uno alle altre, a causa della loro relazione, ma cerchiamo altresì di dar loro una nuova relazione, cioè quella di *unione locale*, con la quale rendiamo tal passaggio più facile e naturale. Poiché è una proprietà che avrò spesso occasione di notare nella natura umana, e spiegherò più ampiamente a suo tempo, che, quando gli oggetti son uniti da una qualsiasi relazione, noi propendiamo ad aggiungere qualche altra relazione per rendere l'unione più completa. Noi le cose le ordiniamo sempre mettendo vicine, o almeno in punti di vista corrispondenti, quelle che si somigliano. Questo, perché proviamo soddisfazione a unire la relazione di contiguità con quella di somiglianza, o la relazione di somiglianza di situazione con quella delle qualità. Gli effetti di questa propensione sono stati già osservati [12] in quella somiglianza che noi supponiamo così facilmente fra le impressioni particolari e le loro cause esterne.

[12] Sez. 2, verso la fine.

Ma l'effetto più evidente lo troviamo nel caso presente, dove, dalla relazione di causalità e di contiguità nel tempo fra due oggetti, immaginiamo altresì quella di un'unione locale allo scopo di rafforzare la connessione.

Ma per quante nozioni confuse ci possiamo fare di una unione locale fra un corpo esteso, come un fico, e il suo particolare sapore, è certo che, riflettendoci, dobbiamo constatare in quest'unione qualcosa d'inintelligibile e contraddittorio. Poiché, se ci poniamo l'ovvia domanda: se il sapore, che pensiamo contenuto nella circonferenza del corpo esista in ogni parte di esso o in una soltanto, ci troveremo subito imbarazzati e ci accorgeremo dell'impossibilità di dar mai una risposta soddisfacente. Non possiamo rispondere che il sapore si trova in una parte soltanto, poiché l'esperienza ci convince che ogni parte ha lo stesso sapore; né possiamo rispondere che il sapore esiste in tutte le parti, perché, allora, dovremmo supporlo figurato ed esteso: ciò ch'è assurdo e incomprensibile. Qui, dunque, si subisce l'influenza di due princìpi direttamente opposti: cioè, l'*inclinazione* della nostra immaginazione la quale ci porta a incorporare il sapore con l'oggetto esteso, e la nostra *ragione* che ci mostra l'impossibilità di tale unione. Divisi fra questi due princìpi opposti, noi non rinunciamo né all'uno né all'altro, ma avvolgiamo la cosa in una tale confusione e oscurità che non vediamo più l'opposizione. Noi supponiamo che il sapore esista dentro la circonferenza del corpo, ma in modo che riempia il tutto senza estensione, e che esista intero in ogni parte senza separazione. In breve, facciamo uso, nel modo più familiare di pensare, di quel principio scolastico, che, crudamente enunciato, sembra così urtante: *totum in toto et totum in qualibet parte*: ch'è quasi come chi dicesse che una cosa è in un certo luogo, e tuttavia non c'è.

Tutte queste assurdità derivano dal fatto che noi ci sforziamo di localizzare ciò che assolutamente vi ripugna, e tale sforzo proviene a sua volta dalla nostra inclinazione a completare l'unione fondata sulla causalità e contiguità del tempo con l'attribuire agli oggetti un'unione locale. Se la ragione fosse mai una forza sufficiente per trionfare dei pre-

giudizi, è certo che nel caso presente dovrebbe prevalere. Poiché la scelta, qui, è soltanto fra tre ipotesi: o che alcune realtà esistano senza occupare nessun luogo; o che esse siano figurate ed estese; o che, essendo incorporate in oggetti estesi, il tutto è nel tutto, ed il tutto in ogni parte. L'assurdità di queste due ultime ipotesi prova a sufficienza la veracità della prima. Né è possibile una quarta opinione: poiché, chi supponesse la loro esistenza simile a quella dei punti matematici, tornerebbe con questo concetto alla seconda opinione, e dovrebbe ammettere che molte passioni possano essere disposte in forma circolare, e che un certo numero di odori, uniti ad un certo numero di suoni, possano formare un cubo di dodici pollici: ciò ch'è ridicolo al solo enunciarlo.

Ma, sebbene da questo punto di vista non possiamo far a meno di condannare i materialisti che uniscono sempre il pensiero all'estensione, tuttavia una semplice riflessione ci darà ragione di biasimare ugualmente i loro avversari che uniscono sempre il pensiero a una sostanza semplice e indivisibile. La filosofia più popolare c'insegna che nessun oggetto esterno può farsi immediatamente conoscere alla mente senza l'interposizione di un'immagine o di una percezione. Questa tavola, che mi sta innanzi in questo momento, è soltanto una percezione, e tutte le sue qualità sono qualità della percezione; ora, la più ovvia di tutte le sue qualità è l'estensione. La percezione si compone, dunque, di parti, e queste parti sono disposte in modo da fornirci le nozioni di distanza e di contiguità, di lunghezza, larghezza e spessore. La terminazione di queste tre dimensioni è quella che noi chiamiamo figura, la quale è mobile, separabile e divisibile: mobilità e separabilità sono le proprietà distintive degli oggetti estesi. E per tagliar corto a tutte le dispute: l'idea stessa di estensione, non essendo altro che la copia di una impressione, deve accordarsi perfettamente con questa; ma dire che l'idea di estensione si accorda con una cosa, è dire che questa stessa è estesa.

Il libero pensatore può adesso, a sua volta, trionfare; ed avendo trovato che ci sono impressioni e idee realmente

estese, può chiedere ai suoi avversari in che modo essi possono incorporare un soggetto semplice e indivisibile con una percezione estesa. Tutti gli argomenti dei teologi possono, qui, ritorcersi contro loro stessi: il soggetto indivisibile, o, se preferite, la sostanza immateriale, si trova alla sinistra o alla destra delle percezioni? È in questa parte, o in questa altra? È in tutte le parti senza esser estesa, oppure è tutt'intera in una sola parte, e tuttavia anche in ognuna delle altre? È impossibile dare una risposta a queste domande, che non cada nell'assurdo, e non giustifichi, nello stesso tempo, la unione delle nostre percezioni indivisibili con una sostanza estesa.

Questo mi offre l'occasione di considerare daccapo la questione della sostanza dell'anima; e benché io l'abbia condannata come assolutamente incomprensibile, tuttavia non posso astenermi dal fare alcune ulteriori riflessioni. Io affermo che la teoria dell'immaterialità, semplicità e indivisibilità di una sostanza pensante è un vero ateismo, e può servire a giustificare tutte quelle opinioni, per le quali Spinoza è così universalmente infamato. Dalla mia dimostrazione spero di ricavare almeno questo vantaggio: che i miei avversari non avranno nessun pretesto per rendere odiosa la presente dottrina con le loro declamazioni, quando vedranno che queste possono così facilmente esser ritorte contro di loro.

Il principio fondamentale dell'ateismo di Spinoza è la teoria della semplicità dell'universo e dell'unità della sostanza, alla quale egli suppone inerenti tanto il pensiero quanto la materia. C'è una sola sostanza nel mondo, egli dice, e questa è perfettamente semplice e indivisibile, ed esiste in ogni parte senza una presenza locale. Qualunque cosa scopriamo esternamente mediante la sensazione, qualunque cosa sentiamo internamente con la riflessione, non è altro che modificazione di quell'essere unico, semplice e necessariamente esistente, che non possiede un'esistenza separata o distinta. Ogni passione dell'anima, ogni configurazione della materia, per quanto differenti e varie, sono inerenti alla medesima sostanza, e conservano in sé i loro ca-

ratteri distintivi senza comunicarli al soggetto al quale sono inerenti. Il medesimo *substratum*, se così posso esprimermi, sopporta le modificazioni più differenti senza modificare minimamente se stesso, e le varia senza subire variazione alcuna. Né il tempo, né lo spazio, né la diversità della natura, son capaci di produrre una composizione o un mutamento nella sua perfetta semplicità e identità.

Io credo che questa esposizione dei princìpi di quel famoso ateo sarà sufficiente per il nostro scopo attuale, e che senza addentrarmi più oltre in queste tenebrose regioni, sarò in grado di dimostrare che questa odiosa ipotesi è quasi la stessa di quella dell'immaterialità dell'anima, diventata così popolare. Per maggior evidenza, ricordiamo [13] che, derivando ogni idea da una precedente percezione, è impossibile che l'idea di una percezione e quella di un oggetto, o esistenza esterna, possano rappresentare cose specificamente differenti: ci resterà sempre incomprensibile ogni differenza che si voglia porre tra loro, perché, se non si vuol esser costretti a concepire l'oggetto esterno come una mera relazione, priva di termini, bisogna che esso sia assolutamente la stessa cosa che la percezione o impressione.

La conseguenza che ne dedurrò, sembrerà, a prima vista, un puro sofisma; ma basta un breve esame per vedere quanto è solida e soddisfacente. Dico, dunque, che, potendo supporre, ma non mai rappresentarci, una specifica differenza fra un oggetto e un'impressione, di nessuna delle nostre conclusioni riguardanti la connessione o ripugnanza delle impressioni possiamo sapere con certezza ch'essa sia applicabile agli oggetti; invece, tutte le conclusioni di quel genere riguardanti gli oggetti possono con assoluta certezza esser applicate alle impressioni. La ragione non è difficile a cogliere. Se si parte dalla supposizione che un oggetto è differente da un'impressione, e che noi ragioniamo secondo le impressioni, non possiamo esser sicuri che ciò su cui si fonda il nostro ragionamento sia comune anche all'oggetto: è sempre pos-

[13] Parte II, sez. 6.

sibile che l'oggetto differisca in questo particolare. Ma quando cominciamo a ragionare intorno a un oggetto, è fuori dubbio che lo stesso ragionamento deve estendersi anche all'impressione: e ciò perché la qualità dell'oggetto, sulla quale il ragionamento si fonda, deve per lo meno esser concepita dalla mente, e non potrebbe esser concepita, se non fosse una qualità anche dell'impressione: poiché noi non abbiamo idee che non abbiano quest'origine. Così possiamo stabilire come massima sicura, che non possiamo mai per nessun principio, altro che per una specie di ragionamento irregolare[14], scoprire una connessione o una ripugnanza fra gli oggetti che non si estenda alle nostre impressioni, sebbene la proposizione inversa non sia ugualmente vera: che, cioè, tutti i rapporti delle impressioni siano comuni agli oggetti.

Applichiamo al caso presente questa massima. Ci si presentano due differenti sistemi di esseri, ai quali credo necessario assegnare una sostanza come fondamento d'inerenza. Comincio con l'osservare l'universo degli oggetti corporei: il sole, la luna, le stelle, la terra, i mari, le piante, gli animali, gli uomini, i bastimenti, le case, e altre produzioni sia dell'arte, sia della natura. Qui appare Spinoza, e mi dice che queste sono soltanto modificazioni, e che il soggetto, al quale sono inerenti, è semplice, non composto, indivisibile. Allora io considero l'altro sistema di esseri: l'universo del pensiero, ossia le mie impressioni e idee. In questo osservo un altro sole, un'altra luna, altre stelle, una terra e dei mari coperti e abitati da piante e da animali, città, case, montagne, fiumi: in breve, tutto ciò che posso scoprire o rappresentarmi nel primo sistema. Ed ecco si presentano i teologi, e mi dicono che anche queste sono modificazioni, e modificazioni di una sostanza semplice, non composta, indivisibile. S'alzano immediatamente cento voci assordanti, le quali trattano la prima ipotesi con orrore e disprezzo, la seconda con plauso e venerazione. Rivolgo tosto la mia atten-

[14] Tale quello, nella sez. 2, fondato sulla coerenza delle nostre percezioni.

zione a queste due ipotesi per conoscere la ragione d'una così grande parzialità: trovo che hanno lo stesso difetto, quello di essere inintelligibili; e che, in quel ch'è possibile capire, sono tanto simili da non riuscir a scoprire un'assurdità nella prima che non si ritrovi nella seconda. Noi non abbiamo nessun'idea di una qualità di un oggetto, che non possa convenire a un'impressione e rappresentare una qualità di questa: e ciò perché tutte le nostre idee derivano da impressioni. Chi, quindi, trova incompatibilità tra l'oggetto esteso come modificazione e l'essenza semplice, non composta, come sostanza di un oggetto, tale incompatibilità deve trovare ugualmente fra la percezione, o impressione di questo oggetto esteso, e la stessa essenza priva di ogni composizione. Ogni idea di qualità di un oggetto passa attraverso un'impressione, e quindi ogni relazione *percepibile*, sia di connessione, o di ripugnanza, dev'esser comune tanto agli oggetti, quanto alle impressioni.

Questo ragionamento, considerato in generale, sembra all'infuori di ogni dubbio e contraddizione; e tuttavia, per renderlo anche più chiaro ed evidente, esaminiamolo in particolare, e vediamo se le assurdità che sono state trovate nel sistema di Spinoza, non si trovino ugualmente in quello dei teologi [15].

In primo luogo, è stato detto contro Spinoza, seguendo il metodo scolastico di parlare, piuttosto che di pensare, che un modo, non essendo un'esistenza distinta o separata, deve essere con la sua sostanza una cosa sola; e per conseguenza l'estensione dell'universo sarebbe in certo modo identificata con quella semplice e non composta essenza, alla quale si suppone che l'universo sia inerente: ciò, si è obiettato, è del tutto impossibile e inconcepibile, a meno che la sostanza indivisibile non si espanda in modo da corrispondere all'estensione, ovvero l'estensione si contragga in modo da corrispondere alla sostanza indivisibile. L'obiezione, per quel che si può capire, è giusta. Ma è, nello stesso tempo, evidente che basta un cambiamento dei termini per applicare

[15] Vedi il dizionario del Bayle, art. *Spinoza.*

la stessa argomentazione alle nostre percezioni estese ed alla essenza semplice dell'anima: poiché le idee degli oggetti e le percezioni sono per ogni aspetto le stesse, e la differenza che tra loro vien supposta ci è ignota e incomprensibile.

In secondo luogo: se noi, dicono, non abbiamo nessuna idea della sostanza che non sia applicabile alla materia, né alcuna idea di una sostanza distinta che non sia applicabile ad ogni parte distinta della materia; la materia, allora, non è un modo, ma una sostanza, e ogni parte di essa non è un modo distinto, ma una sostanza distinta. Io ho già provato che noi non abbiamo un'idea esatta della sostanza, e che, se essa significa *qualcosa che può esistere di per se stessa*, è evidente che ogni percezione è una sostanza, e ogni parte distinta di una percezione una sostanza distinta: per conseguenza, le due ipotesi, per questo rispetto, sono gravate dalle stesse difficoltà.

In terzo luogo: contro la dottrina della sostanza unica e semplice dell'universo è stato obiettato che questa sostanza, essendo il sostegno o *substratum* di ogni cosa, dovrebbe nello stesso istante modificarsi in forme contrarie e non compatibili. Le figure del circolo e del quadrato sono incompatibili in una stessa sostanza e in uno stesso tempo. Com'è possibile che la medesima sostanza si trovi modificata in questa tavola quadrata e insieme in quella ch'è rotonda? Ma io faccio la stessa domanda riguardo alle impressioni di queste due tavole, e trovo che la risposta non è soddisfacente in un caso più che nell'altro.

È, dunque, chiaro che, da qualunque parte ci rivolgiamo, ci troviamo dinanzi alle medesime difficoltà, e che non possiamo far un passo in favore della semplicità e immaterialità dell'anima senza preparare la via ad un pericoloso e irrevocabile ateismo. La stessa cosa avverrà, se, invece di considerare il pensiero come una modificazione dell'anima. gli si dà il nome più antico, e tuttavia più alla moda, di *azione*. Per azione intendiamo, pressappoco, ciò che comunemente si dice un modo astratto: ossia, qualcosa che, propriamente, non è né distinguibile né separabile dalla sua

sostanza, ed è rappresentato soltanto per mezzo di una distinzione della ragione, ossia per astrazione. Ma che cosa si guadagna, allora, cambiando il termine di modificazione in quello di azione? Non ci si libera, con ciò, di una sola difficoltà, come apparirà dalle seguenti due riflessioni.

In primo luogo, osservo che la parola azione, nel senso suddetto, non potrebbe mai esser applicata giustamente a una percezione come se questa derivasse da una sostanza mentale o pensante. Le nostre percezioni sono realmente tutte differenti, separabili e distinguibili l'una dall'altra, e da qualsiasi altra cosa che possiamo immaginare; ed è, quindi, impossibile pensare che possan essere un'azione o un modo astratto di una sostanza. L'esempio del movimento, di cui ci si serve comunemente per dimostrare il modo in cui la percezione dipende come azione dalla sua sostanza, più che illuminarci, ci confonde. Il movimento, secondo ogni apparenza, non apporta in un corpo nessun mutamento reale né essenziale, ma soltanto ne varia le relazioni con altri oggetti. Invece, fra una persona che alla mattina passeggia nel giardino con una compagnia piacevole, e una persona rinchiusa nel pomeriggio in un carcere sotterraneo, in preda al terrore, alla disperazione e al risentimento, sembra che ci sia una differenza radicale e di una specie del tutto diversa da quella che un mutamento di posizione produce in un corpo. Nello stesso modo che dalla distinzione e separabilità delle loro idee concludiamo che gli oggetti esterni hanno un'esistenza separata l'uno dall'altro, così, quando di queste idee facciamo i nostri oggetti, dobbiamo applicare ad esse lo stesso modo di ragionare. Per lo meno, non avendo nessun'idea della sostanza dell'anima, bisogna convenire che ci è impossibile dire come essa possa ammettere tali differenze e persino contrarietà di percezioni senza mutarsi fondamentalmente; e per conseguenza non possiamo dire in quale senso le percezioni siano azioni di questa sostanza. Usare, quindi, la parola *azione* senza specificarla, invece di modificazione, non aggiunge niente alla nostra conoscenza, né è di alcun vantaggio alla teoria dell'immaterialità della anima.

Aggiungo, in secondo luogo, che, se pure porta qualche vantaggio a questa causa, ne porta altrettanto alla causa opposta dell'ateismo. Poiché, se i teologi pretendono di aver il monopolio della parola *azione*, gli atei possono ugualmente impossessarsene e affermare che le piante, gli animali, ecc., non sono altro che particolari azioni di un'unica sostanza, semplice e universale, che si esplica spinta da una cieca e assoluta necessità. Direte che questo è del tutto assurdo. Riconosco ch'è inintelligibile, ma nello stesso tempo affermo, conforme ai princìpi esposti sopra, ch'è impossibile vedere un assurdo nella supposizione che nella natura tutti i vari oggetti siano azioni di una sostanza unica e semplice, senza che questo assurdo sia applicabile a un'uguale supposizione concernente le impressioni e le idee.

Da queste due ipotesi rispetto alla *sostanza* e all'*unione locale* delle nostre percezioni possiamo passare a un'altra, più intelligibile della prima, e più importante della seconda: cioè, a quella riguardante la *causa* delle nostre percezioni. Materia e movimento, si dice comunemente nelle scuole, per quanto mutino, restano sempre materia e movimento, e non producono altra differenza che di posizione e situazione degli oggetti. Dividete un corpo quanto volete, sarà sempre un corpo: disponete le parti come volete, non ne verrà fuori mai altro che una certa figura, o rapporto delle parti: movetele, queste, come vi pare, avrete sempre movimento, ossia un mutamento di rapporti. È assurdo, per esempio, immaginare che il moto circolare non sia altro che un semplice moto circolare, mentre quello in un'altra direzione, poniamo ellittico, possa diventare altresì una passione o una riflessione morale; oppure, che l'urto di due particelle sferiche diventi una sensazione di dolore, e che l'incontro di due particelle triangolari possa dare un senso di piacere. Ora, siccome questi differenti urti, queste variazioni e mescolanze, sono i soli mutamenti di cui la materia sia suscettibile, e siccome questi non ci danno mai l'idea del pensiero o percezione, è impossibile, si conclude, che la materia sia causa del pensiero.

Pochi sono stati capaci di resistere all'apparente evi-

denza di questo ragionamento, e tuttavia non c'è confutazione più facile di questa. Basta solo riflettere a ciò ch'è stato da noi dimostrato lungamente: che noi non percepiamo nessuna connessione fra causa ed effetto, e che è soltanto per esperienza della loro costante unione che possiamo giungere a conoscere in qualche modo tale relazione. Ora, poiché tutti gli oggetti che non sono contrari, sono suscettibili di unione costante; e poiché nessun oggetto reale è contrario a un altro: da questi princìpi ho già concluso[16] che, a considerare la questione *a priori*, ogni cosa può produrre ogni cosa, e che noi non scopriremo mai la ragione per cui un oggetto può o non può esser la causa di un altro, per quanto grande, o per quanto piccola, sia la somiglianza tra loro. Questo, evidentemente, distrugge il precedente ragionamento sulla causa del pensiero, o della percezione: poiché, se non si vede nessuna connessione tra il movimento e il pensiero, il caso non è diverso per tutte le altre cause ed effetti. Ponete un corpo del peso di una libbra all'estremità di una leva, e un altro dello stesso peso all'altra estremità: non troverete in essi nessun principio di movimento dipendente dalla loro distanza dal centro, più di quanto vi ritroverete un principio di pensiero o di percezione. Se, quindi, pretendete di provare, *a priori*, che una certa posizione dei corpi non può mai produrre il pensiero, poiché, da qualunque parte si voglia girarli, non ne vien fuori mai altro che una posizione dei corpi, con lo stesso ordine di ragioni voi dovete concludere che neppure può mai produrre il movimento, perché non appare una maggiore connessione in un caso che nell'altro. Ma, siccome quest'ultima conclusione è contraria all'esperienza evidente, e siccome è possibile che abbiamo un'uguale esperienza delle operazioni della mente, sì da percepire una costante unione del pensiero col movimento, voi ragionate troppo affrettatamente, quando dalla semplice considerazione delle idee concludete essere impossibile che il movimento produca mai

[16] Parte III, sez. 15.

il pensiero, o che una differente posizione delle parti non possa far nascere una passione o una riflessione differente. Anzi, non soltanto è possibile avere una tale esperienza, ma è certo che l'abbiamo, perché ognuno può vedere che la differente disposizione del suo corpo cambia i suoi pensieri e i suoi sentimenti. E se si dicesse che ciò dipende dall'unione dell'anima col corpo, risponderei che dobbiamo separare la questione della sostanza spirituale da quella della causa del pensiero; e che, limitandoci a quest'ultima, noi troviamo, paragonando le nostre idee in proposito, che pensiero e movimento sono differenti l'uno dall'altro, e tuttavia vediamo per esperienza che sono costantemente uniti: le quali due considerazioni essendo le sole che entrino nell'idea di causa ed effetto, quando questa viene applicata alle operazioni della materia, possiamo concludere con certezza che il movimento può essere, ed è effettivamente, la causa del pensiero e della percezione.

Qui non c'è che un dilemma, sembra: o affermare che nulla può esser la causa di un'altra cosa, eccetto quando la mente può percepire la connessione nelle sue idee degli oggetti; oppure sostenere che tutti gli oggetti che troviamo costantemente uniti debbon esser considerati, per questo solo, come cause ed effetti. Se scegliamo la prima parte del dilemma, le conseguenze sono le seguenti. 1. Noi veniamo ad affermare che nell'universo non c'è niente che sia una causa o principio produttivo, neanche la divinità, poiché l'idea di quell'Essere supremo deriva, anch'essa, da impressioni particolari, delle quali nessuna contiene un'efficacia, né sembra avere *nessuna* connessione con *nessun*'altra esistenza. Ché se uno dicesse che la connessione fra l'idea d'un essere infinitamente potente e quella di un effetto ch'egli vuole, è necessaria ed inevitabile, risponderei che noi non abbiamo nessun'idea di un essere dotato di potere, e tanto meno di un essere dotato di un potere infinito. Vogliamo esprimerci altrimenti, e definire il potere in base a una connessione? Diremo, allora, che l'idea d'un essere infinitamente potente è connessa con quella di ogni effetto ch'egli vuole: ma, in realtà, così, non facciamo altro che affermare

che un essere la cui volizione è connessa con ogni effetto, è connesso con ogni effetto: proposizione, questa, identica che non ci dà nessuna conoscenza della natura di questo potere o connessione. 2. Chi sostenesse che la divinità è il grande ed efficace principio che supplisce alla deficienza di tutte le cause, sarebbe condotto alla più grossolana e assurda empietà: poiché, per la stessa ragione che si ricorre ad essa nelle operazioni naturali, e che si afferma che la materia non può da sé comunicare il moto o produrre il pensiero, in quanto non si vede una connessione tra loro, per questa stessa ragione, io dico, dobbiamo riconoscere che Dio è l'autore di tutte le nostre volizioni e percezioni, perché queste non si vede che abbiano una maggiore connessione né tra loro né con la supposta ma ignota sostanza dell'anima. È noto che molti filosofi[17], hanno affermato che quest'attività dell'Essere supremo è in rapporto con tutte le azioni della mente, tranne la volizione, o piuttosto una parte minima della volizione, benché sia facile vedere che questa eccezione è un mero pretesto per evitare le pericolose conseguenze di questa teoria. Se attivo è soltanto ciò che mostra un potere, il pensiero non è in nulla più attivo della materia; e se questa inattività ci obbliga a ricorrere ad una divinità, l'Essere supremo dovrà esser la causa reale di tutte le nostre azioni cattive o buone, viziose o virtuose.

Per tal modo siamo necessariamente costretti a rivolgerci all'altra parte del dilemma: che, cioè, tutti gli oggetti che vediamo costantemente uniti, debbono, per questo solo, esser considerati come cause ed effetti. Ora, siccome tutti gli oggetti che non sono contrari sono suscettibili d'una unione costante, e poiché nessun oggetto reale è contrario ad un altro, ne segue che, per quel che possiamo giudicarne con le mere idee, ogni cosa può esser la causa o l'effetto di ogni cosa: ciò che, evidentemente, dà vittoria ai materialisti sui loro avversari.

Come conclusione ultima e riassuntiva diremo, dunque:

[17] Per esempio, Malebranche e altri cartesiani.

che la questione della sostanza dell'anima è assolutamente inintelligibile; che non tutte le nostre percezioni sono suscettibili di un'unione locale né con ciò che ha un'estensione né con ciò che non ne ha, ma alcune sì, altre no; e che, l'unione costante degli oggetti costituendo la stessa essenza della causalità, la materia ed il movimento posson esser spesso considerati come causa del pensiero, per lo meno stando alle nozioni che abbiamo di questa relazione.

Certamente, è una specie di oltraggio alla filosofia, la cui sovrana autorità dovrebbe esser riconosciuta dappertutto, l'obbligarla in ogni occasione a fare l'apologia delle sue conclusioni, e a giustificarsi con ogni scienza o arte particolare delle offese che possa aver recate a loro. Sarebbe come un re accusato di alto tradimento verso i suoi sudditi. Vi è un sol caso in cui la filosofia crederà necessario e anche onorevole giustificarsi: è quando possa apparire la minima offesa alla religione, i cui diritti son cari alla filosofia come i suoi propri, e fanno, anzi, tutt'uno con essi. Se, quindi, qualcuno immaginasse che i precedenti ragionamenti siano in qualche modo pericolosi per la religione, io spero che l'apologia seguente farà cessare le sue apprensioni.

Non c'è nessun fondamento per una conclusione *a priori*, sia riguardo alle operazioni che alla durata di un oggetto. del quale alla mente umana sia possibile formarsi una rappresentazione. Si può sempre immaginare che un oggetto diventi completamente inattivo, o che sia annientato d'un tratto: ed è un principio evidente che *tutto ciò che possiamo immaginare, è possibile*. Ora, questo non è più vero per la materia che per lo spirito, per una sostanza composta ed estesa che per una semplice ed inestesa. In ambedue i casi gli argomenti metafisici in favore dell'immortalità dell'anima sono ugualmente inconcludenti, e in ambedue i casi gli argomenti morali e quelli derivanti dall'analogia della natura sono ugualmente forti e convincenti. Se, quindi, la mia filosofia non aggiunge niente agli argomenti in favore della religione, ho almeno la soddisfazione di pensare che neppure toglie niente a loro, e che le cose rimangono precisamente come prima.

SEZIONE SESTA

L'IDENTITÀ PERSONALE

Ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro IO: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità. Le sensazioni più forti, le passioni più violente, dicono essi, invece di distrarci da tale coscienza, non fanno che fissarla più intensamente e mostrarci, col piacere e col dolore, quanta sia la loro influenza sull'*io*. Tentare un'ulteriore prova di ciò sarebbe, per essi, indebolirne l'evidenza: non c'è nessun fatto del quale noi siamo così intimamente coscienti come questo; e se dubitiamo di questo, non resta niente di cui si possa esser sicuri.

Disgraziatamente, tutte queste recise affermazioni sono contrarie all'esperienza stessa da essi invocata: noi non abbiamo nessun'idea dell'*io*, nel modo che viene qui spiegato. Da quale impressione potrebbe derivare tale idea? È impossibile rispondere a questa domanda senza cadere in contraddizioni e assurdità manifeste; e tuttavia è una domanda alla quale necessariamente va data una risposta, se pretendiamo far passare l'idea dell'io come chiara e intelligibile. Ci vuol sempre una qualche impressione per produrre un'idea reale. Ma l'io, o la persona, non è una impressione: è ciò a cui vengon riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, quest'impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece, non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente, e non esistono mai tutti insieme. Non può essere, dunque, da nessuna di queste im-

pressioni, né da alcun'altra, che l'idea dell'io è derivata: per conseguenza, non esiste tale idea.

Inoltre, che cosa diventano, secondo questa ipotesi, tutte le percezioni particolari? Esse sono tutte differenti, distinguibili e separabili, e possono esser considerate ed esistere separatamente l'una dall'altra senza bisogno di nulla che ne sostenga l'esistenza. In che modo, allora, appartengono all'io, e come sono in relazione con questo? Per parte mia, quando più profondamente mi addentro in ciò che chiamo *me stesso*, sempre m'imbatto in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a coglierviani altro che la percezione. Quando per qualche tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di *me stesso*, e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto. E se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte, sì che non potessi più né pensare né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richieda di più per far di me una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di *se stesso*, dichiaro che non posso seguitar a ragionare con lui. Tutt'al più, gli potrei concedere che può aver ragione come l'ho io, e che in questo punto siamo essenzialmente differenti: egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama *se stesso*, mentre io son certo che in me un tale principio non esiste.

Ma, fatta eccezione di qualche metafisico di questa specie, io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento. I nostri occhi non possono girare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista, e tutti gli altri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste forse un solo potere dell'anima che resti identico, senza alterazione, un momento. La mente è una specie di

teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta.

Che cos'è, dunque, che ci dà così forte inclinazione ad attribuire un'identità a queste percezioni successive, e a noi stessi un'invariabile e ininterrotta esistenza attraverso il corso di tutta la vita? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo distinguere fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi. Qui si parla soltanto della prima, e per spiegarla in modo esauriente dobbiamo approfondirla con l'indagine di quell'identità che attribuiamo anche alle piante e agli animali, essendovi una grande analogia tra essa e quella dell'io ossia della persona.

Noi abbiamo un'idea distinta di un oggetto che rimane invariabile e ininterrotto attraverso una data variazione di tempo: quest'idea noi la chiamiamo d'*identità* o di *medesimezza.* Abbiamo anche un'idea distinta di molti e differenti oggetti esistenti successivamente e connessi da una stretta relazione: essa, guardata in fondo, ci dà una così perfetta nozione della *diversità* come se non ci fosse nessuna relazione fra gli oggetti. Ma, sebbene queste due idee, d'identità e di successione di oggetti in relazione siano in se stesse perfettamente distinte e anche contrarie, è certo, tuttavia, che nel nostro abituale modo di pensare vengono generalmente confuse l'una con l'altra. L'atto dell'immaginazione, col quale consideriamo un oggetto ininterrotto e invariabile, lo sentiamo quasi identico a quello col quale riflettiamo su una successione di oggetti in relazione; né lo sforzo del pensiero richiesto per quest'ultimo è maggiore che pel primo, perché

la relazione facilita il passaggio della mente da un oggetto all'altro e lo rende così piano come se essa contemplasse un oggetto solo e continuo. Questa somiglianza è la causa della confusione e dell'errore, perché ci fa sostituire la nozione d'identità a quella di oggetti in relazione. Per quanto possiamo a ogni istante constatare la successione relativa come variabile e interrotta, si può esser certi che un momento dopo le attribuiamo una perfetta identità e la consideriamo come invariabile e ininterrotta. La nostra tendenza a quest'errore, a cagione della detta somiglianza, è così grande che vi cadiamo prima di accorgercene; e benché con la riflessione e col ritorno a un metodo più accurato di pensare ce ne correggiamo di continuo, pure non riusciamo a sostenere a lungo la nostra filosofia e a liberare l'immaginazione da questa sua tendenza. L'ultimo nostro ripiego, allora, è di arrenderci e affermare sfacciatamente che questi differenti oggetti in relazione sono in verità la stessa cosa, per quanto interrotti e variabili. Per giustificare quest'assurdo ai nostri occhi, immaginiamo spesso qualche nuovo e inintelligibile principio che unisca gli oggetti insieme e ne prevenga l'interruzione o la variazione. Così ci fingiamo una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'*anima*, di un *io*, di una *sostanza*, per mascherare la variazione. E quando anche non ricorriamo a una tale finzione, la nostra tendenza a confondere l'identità con la relazione è tanto grande, che incliniamo a immaginare qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione [18]: tale mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e ai vegetali. E quando anche ciò non avviene, sempre proviamo la tentazione di confondere queste idee, per quanto su questo punto non riusciamo a star tranquilli mai

[18] Se il lettore desidera vedere come un grande genio, alla pari del semplice volgo, può esser trascinato da questi princìpi, in apparenza così triviali, dell'immaginazione, legga i ragionamenti di Lord Shaftesbury sul principio unificatore dell'universo e sull'identità delle piante e degli animali. Vedi, di lui, *I moralisti: rapsodia filosofica.*

pienamente e a trovare qualcosa d'invariabile e ininterrotto che giustifichi la nostra nozione d'identità.

La controversia sull'identità non è, dunque, semplicemente una questione di parole. Poiché, quando si attribuisce impropriamente un'identità a oggetti variabili e interrotti, il nostro errore non si limita all'espressione, ma è di solito accompagnato da una finzione di qualcosa invariabile e ininterrotta, o di qualcosa inesplicabile e misteriosa, o almeno dalla tendenza a tali finzioni. In prova di ciò, e a soddisfazione di ogni imparziale investigatore, basterà mostrare, con l'esperienza e l'osservazione quotidiana, che gli oggetti variabili o interrotti, i quali tuttavia si suppone che continuino a essere gli stessi, sono quelli soltanto che risultano da una successione di parti unite dalla relazione di somiglianza, di contiguità e di causalità. Se questa successione, infatti, corrisponde evidentemente alla nozione di diversità, è soltanto per errore che noi attribuiamo a essa un'identità; e siccome il rapporto delle parti, che c'induce in quest'errore, non è altro in realtà se non una qualità che produce un'associazione di idee e il facile passaggio dell'immaginazione dall'una all'altra, ciò che dà origine all'errore è la somiglianza fra quest'atto della mente e quello col quale contempliamo un oggetto unico e continuo. Il nostro compito principale è, dunque, quello di provare che tutti gli oggetti ai quali attribuiamo un'identità, senza prima assicurarci che siano invariabili e ininterrotti, sono quelli che risultano da una successione di oggetti in relazione.

A questo fine, supponiamo che un ammasso di materia, di cui le parti siano connesse e contigue, ci stia innanzi. È evidente che dobbiamo attribuire una perfetta identità a questo ammasso, purché tutte le parti continuino ad essere le stesse senza interruzione o variazione, qualunque movimento o mutamento di posto vi possiamo osservare nel tutto o in ciascuna delle parti. Ma, supponendo che una parte *piccolissima, impercettibile,* venga aggiunta o sottratta, benché, strettamente parlando, l'identità del tutto sia assolutamente distrutta, tuttavia, siccome di rado pensiamo con tanta precisione, non ci facciamo scrupolo di dire che l'am-

masso di materia è lo stesso nonostante quell'insignificante alterazione. Il passaggio del pensiero dall'oggetto qual era prima a quello che è dopo quel mutamento è così piano e facile, che ce ne accorgiamo appena, e tendiamo a immaginare che noi stiamo considerando lo stesso oggetto.

C'è, in questa esperienza, una circostanza degna di nota: che, sebbene il mutamento di una particella di materia distrugga l'identità del tutto, tuttavia noi non dobbiamo misurare la grandezza delle parti in modo assoluto, ma *in proporzione* al tutto. L'aggiunta o la sottrazione di una montagna non sarebbe sufficiente a produrre una diversità in un pianeta, mentre il cambiamento di pochi pollici basta a distruggere l'identità di altri corpi. Non è possibile darne la ragione se non riflettendo che quegli oggetti operano sulla mente, e spezzano o interrompono la continuità delle sue azioni, a seconda non della loro reale grandezza, ma della loro reciproca proporzione. E quindi, poiché tale interruzione fa sì che un oggetto cessi di apparire lo stesso, dev'essere il corso ininterrotto del pensiero quello che costituisce l'identità imperfetta [19].

Un altro fenomeno conferma la stessa cosa. Il mutamento in una parte considerevole di un corpo distrugge la sua identità; ma dove il mutamento si produce *gradualmente* e *insensibilmente*, siamo meno inclinati ad attribuire a esso il medesimo effetto. La ragione è semplicemente nella nostra mente, la quale, nel seguire i cambiamenti successivi del corpo, sente di passare facilmente dalla condizione dell'oggetto osservata in un certo momento a quella di un altro momento, e tra questi suoi atti di osservazione non percepisce in nessun tempo particolare un'interruzione. Per questa continuità di percezione la mente attribuisce un'identità ed esistenza continuata all'oggetto.

Ma, per quanta precauzione si usi a graduare il mutamento e renderlo proporzionato al tutto, è certo che, quando ci accorgiamo alla fine che i cambiamenti son diventati con-

19 [O: *perfetta*? (*N.d.C.*)]

siderevoli, ci facciamo scrupolo di attribuire un'identità a oggetti così differenti. Ricorriamo, allora, a un altro artifizio per indurre l'immaginazione a far un passo innanzi: riferiamo ogni parte all'altra, e adattiamo l'insieme per qualche *fine*, o scopo, *comune*. Una nave, di cui una parte considerevole sia stata cambiata da frequenti riparazioni, viene tuttavia considerata come la stessa, né la differenza del materiale c'impedisce di attribuire ad essa un'identità. Il fine comune, al quale le parti cospirano, è lo stesso attraverso tutte le variazioni, e offre un facile passaggio dell'immaginazione da una condizione del corpo a un'altra.

Ma la cosa è tanto più manifesta quando aggiungiamo una *simpatia* delle parti per il loro *fine comune*, e supponiamo ch'esse abbiano l'una con l'altra, in tutte le loro azioni e operazioni, una relazione reciproca di causa ed effetto. Così facciamo per tutti gli animali e vegetali, nei quali le diverse parti hanno non solo un riferimento a un fine comune, ma anche una mutua dipendenza e una reciproca connessione. L'effetto di una relazione così forte è che, sebbene ognuno debba convenire che in pochissimi anni tanto i vegetali quanto gli animali subiscono un mutamento *totale*, tuttavia si seguita ad attribuire loro un'identità, anche quando la forma, la grandezza, la sostanza siano completamente alterate. Una quercia che cresce e da una piccola pianta diventa un grande albero, è sempre la stessa quercia, sebbene nemmeno una particella di materia, o la configurazione di una sua parte, sia più la stessa. Così un bambino diventa uomo: qualche volta è grasso: qualche volta magro: ma la sua identità non muta.

Consideriamo anche i due seguenti fenomeni, notevoli nel loro genere. Il primo è che, nonostante che siamo in grado di distinguere di solito assai esattamente tra una identità numerica e un'identità specifica, pure qualche volta ci capita di confonderle, e di adoperare l'una per l'altra quando pensiamo e ragioniamo. Così, sentendo un rumore frequentemente interrotto e rinnovato, diciamo che è sempre lo stesso rumore, benché sia evidente che i suoni hanno soltanto un'identità specifica, o somiglianza, e che non c'è di

numericamente identico altro che la causa che li produce. Nello stesso modo si potrebbe dire, senza incorrere in alcuna improprietà di linguaggio, che una chiesa costruita in mattoni è rovinata, e che la parrocchia l'ha ricostruita, quella stessa, in pietra da taglio e secondo l'architettura moderna. Qui né la forma né la materia sono le stesse, né c'è nulla di comune ai due oggetti, all'infuori della loro relazione con gli abitanti della parrocchia, e tuttavia questo basta per dire che la cosa è la stessa. Si noti, tuttavia, che in questo caso il primo oggetto è in certo modo annientato prima che il secondo cominci ad esistere, per cui non ci si presenta in nessun istante l'idea di differenza e di molteplicità, e per questo abbiamo meno scrupolo a dire ch'è lo stesso oggetto.

Possiamo, in secondo luogo, far notare che sebbene, in una successione di oggetti in relazione, è in certo modo necessario che il cambiamento delle parti non sia improvviso e completo per mantenere l'identità, pure, dove gli oggetti per loro natura sono mutevoli e incostanti, noi ammettiamo che possa esserci un passaggio più improvviso di quello che in altra circostanza sarebbe consentito da quella relazione. Così, poiché la natura d'un fiume consiste nel movimento e cambiamento delle sue parti, per quanto queste in meno di ventiquattro ore siano totalmente alterate, ciò non impedisce che il fiume continui a esser lo stesso per parecchi secoli. Ciò che è naturale ed essenziale a qualcosa è in certo modo aspettato, e ciò che è aspettato fa minore impressione e appare meno importante di quello che è insolito e straordinario: un cambiamento considerevole della prima specie sembra all'immaginazione realmente minore della più insignificante alterazione della seconda, e interrompendo meno la continuità del pensiero ha minore influenza nel distruggere l'identità.

Ed ora veniamo alla natura dell'*identità personale*, diventata una questione di così grande importanza nella filosofia, specialmente in questi ultimi anni in Inghilterra, dove le scienze più oscure sono studiate con particolare ardore e diligenza. È evidente che dobbiamo anche qui seguire lo

stesso modo di ragionare, il quale ci ha spiegato con tanta chiarezza l'identità delle piante e degli animali, delle navi e delle case, e di tutte le produzioni complesse e mutevoli sia dell'arte che della natura. L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'identità fittizia, dello stesso genere di quella che ascriviamo ai vegetali e agli animali. Essa, quindi, non può aver un'origine diversa, ma deve procedere da un'operazione simile dell'immaginazione su oggetti simili.

Nel dubbio, tuttavia, che quest'argomento non convinca il lettore, sebbene sia per me perfettamente decisivo, desidero ch'egli esamini il ragionamento seguente ch'è ancora più stringente e immediato. È evidente che l'identità che si attribuisce alla mente umana, per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola, né di far perdere a loro il carattere di distinzione e di differenza ch'è loro essenziale: resta sempre che ogni percezione distinta, che entra nella composizione della mente, è un'esistenza distinta ed è differente, distinguibile e separabile, da ogni altra percezione contemporanea o successiva. Ma, poiché nonostante questa distinzione e separabilità noi supponiamo tutta una catena di percezioni unite dall'identità, nasce naturalmente una questione a proposito di questa relazione di identità: se, cioè, è qualcosa che unisce insieme realmente le nostre diverse percezioni, o ne associa soltanto le idee nell'immaginazione. In altri termini: se nel sentenziare l'identità di una persona, osserviamo qualche legame reale tra le sue percezioni, ovvero sentiamo un legame soltanto fra le idee che di queste ci formiamo. Questa questione possiamo facilmente risolverla se ricordiamo ciò ch'è stato già ampiamente dimostrato: cioè, che l'intelletto non coglie mai nessuna connessione reale fra gli oggetti, e che anche l'unione di causa ed effetto, esattamente esaminata, si risolve in un'associazione abituale delle idee. Poiché ne segue, evidentemente, che l'identità non appartiene realmente a quelle differenti percezioni, né le unifica affatto; ma è semplicemente una qualità a loro attribuita a causa dell'unione delle idee di esse nell'immaginazione, quando vi riflettiamo. Ora, le sole

qualità che possano unire le idee nell'immaginazione, sono le tre relazioni su ricordate: queste sono i princìpi unificatori del mondo ideale, e senza di esse ogni oggetto distinto è separabile dalla mente, e separatamente può esser considerato, e non appare connesso con alcun altro oggetto più che se ne fosse disgiunto dalla più grande differenza e lontananza. L'identità dipende, dunque, da qualcuna di queste tre relazioni: di rassomiglianza, di contiguità e di causalità; e poiché la vera essenza di queste tre relazioni consiste nel produrre un facile passaggio da un'idea a un'altra, ne segue che le nostre nozioni d'identità personale derivano esclusivamente dal cammino piano e ininterrotto del pensiero attraverso una serie d'idee connesse, conforme ai princìpi su esposti.

Resta la sola questione di sapere quali delle tre relazioni producono quel cammino ininterrotto del pensiero, quando consideriamo l'esistenza successiva di una mente, cioè di una persona pensante. È evidente che qui dobbiamo limitarci alla rassomiglianza e alla causalità, e lasciare in disparte la contiguità che ha poca o nessuna importanza nel caso presente.

Per cominciare dalla *rassomiglianza*, supponiamo di leggere chiaramente nell'animo di un altro, e di osservare quella successione di percezioni che costituisce la sua mente, o principio pensante; e supponiamo ch'egli conservi sempre la memoria di una parte considerevole delle percezioni passate: è evidente che niente potrebbe maggiormente contribuire a conferire una relazione a questa successione malgrado tutte le sue variazioni. Che cos'è, infatti, la memoria se non una facoltà, mediante la quale facciamo risorgere le immagini delle percezioni passate? E giacché un'immagine necessariamente somiglia al suo oggetto, non deve forse il frequente ricorrere di queste percezioni somiglianti nella catena del pensiero trasportare più facilmente l'immaginazione da un anello all'altro, e far sembrare il tutto come la continuazione di un solo oggetto? Per questo aspetto, dunque, la memoria non soltanto scopre l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo fra le percezioni la

relazione di rassomiglianza. Il caso è lo stesso se consideriamo noi stessi, invece di un'altra persona.

In quanto alla *causalità*, si noti che la mente umana è veramente da considerare come un sistema di differenti percezioni, o differenti esistenze, legate insieme dalla relazione di causa ed effetto, le quali si generano reciprocamente, si distruggono influenzano e modificano l'una l'altra. Le nostre impressioni fanno sorgere idee corrispondenti, e queste a loro volta generano altre impressioni. Un pensiero ne caccia un altro, trascina con sé un terzo, dal quale è a sua volta espulso. Da questo lato non potrei paragonare l'anima meglio che a una repubblica, a uno Stato, in cui i diversi membri sono uniti da un vincolo reciproco di governo e di subordinazione, e danno vita ad altre persone, le quali continuano la stessa repubblica nell'incessante cambiamento delle sue parti. E come una stessa repubblica, non soltanto può cambiare i suoi membri, ma anche le sue leggi e la sua costituzione, nello stesso modo una medesima persona può mutare carattere e disposizione, così come le sue impressioni e le sue idee, senza perdere la propria identità. Qualunque cambiamento subisca, le sue parti sono sempre connesse dalla relazione di causalità. E da questo punto di vista la nostra identità rispetto alle passioni serve a corroborare quella dell'immaginazione, facendo in modo che le percezioni distanti s'influenzino a vicenda, e ci diano un interessamento sempre presente per i dolori e per i piaceri passati e futuri.

E poiché la memoria, sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tal ragione principalmente, l'origine dell'identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione della causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce il nostro io, o la nostra persona. Ma, una volta acquistata per mezzo della memoria questa nozione di causalità, noi possiamo estendere la medesima catena di cause, e per conseguenza l'identità della nostra persona, al di là della memoria, e comprendervi epoche, circostanze, azioni che abbiamo completamente dimenticate, ma che in generale

supponiamo siano esistite. Infatti, ben poche sono le azioni passate di cui serbiamo memoria. Chi è, per esempio, che può dirmi quali furono i suoi pensieri, le sue azioni al 1° di gennaio del 1715, l'11 di marzo del 1719 e il 3 di agosto del 1733? O vorrà egli affermare, perché ha completamente dimenticati gl'incidenti di quei giorni, che il suo io presente non è la stessa persona di quel tempo; e capovolgere, in tal modo, le più accettate nozioni sull'identità personale? Da questo lato, la memoria non tanto *produce*, quanto *scopre* l'identità personale, mostrandoci la relazione di causa ed effetto fra le nostre diverse percezioni. A coloro che affermano che la memoria produce interamente l'identità personale incombe l'obbligo di trovare la ragione per cui noi possiamo estendere l'identità al di là della memoria.

Il complesso di questa dottrina ci conduce ad una conclusione di grande importanza per la questione attuale, ed è che tutte le sottili e delicate questioni riguardanti l'identità personale non possono mai essere risolte, e debbono essere considerate piuttosto come difficoltà grammaticali che filosofiche. L'identità dipende dalle relazioni delle idee, e queste relazioni producono l'identità mediante il facile passaggio al quale danno luogo. Ma, poiché le relazioni e la facilità del passaggio possono diminuire insensibilmente, noi non abbiamo un criterio esatto mediante il quale decidere in qual momento precisamente acquistano o perdono il diritto al titolo di identità. Tutte le controversie concernenti l'identità di oggetti connessi sono puramente verbali, salvo in quanto la relazione delle parti fa sorgere qualche finzione o principio immaginario di unione, come abbiamo già osservato.

Ciò che ho detto riguardo alla prima origine e all'incertezza della nostra nozione d'identità, quando viene applicata alla mente umana, può venir esteso, con piccola o nessuna variazione, a quella di *semplicità*. Un oggetto, le cui parti diverse ma coesistenti siano collegate da una stretta relazione, opera sull'immaginazione quasi nello stesso modo di un oggetto perfettamente semplice e indivisibile, e non richiede, per esser concepito, uno sforzo molto maggiore

di pensiero. Per questa somiglianza di operazione noi attribuiamo anche ad esso la semplicità, e fingiamo che vi sia un principio di unione a sostegno di questa semplicità e come centro di tutte le parti e qualità differenti di quell'oggetto.

Abbiamo, così, finito il nostro esame dei diversi sistemi di filosofia, tanto del mondo intellettuale che di quello naturale; e seguendo il nostro modo di ragionare, amante della varietà, ci siamo indotti a trattare diversi argomenti, i quali o illustreranno e confermeranno alcune parti precedenti di questo discorso, o prepareranno la via alle ulteriori nostre opinioni. È tempo, ormai, di ritornare a un più rigoroso esame del nostro argomento, e di passare a uno studio anatomico accurato della natura umana, dopo che abbiamo pienamente spiegata la natura del nostro giudizio e del nostro intelletto[20].

SEZIONE SETTIMA

CONCLUSIONE DI QUESTO LIBRO

Ma, prima ch'io mi lanci in quelle immense profondità della filosofia che si aprono innanzi a me, provo il desiderio di fermarmi un momento a riflettere sul viaggio intrapreso, il quale richiede, indubbiamente, la più grande arte e fatica per condurlo a felice conclusione. Ora, a me pare d'essere come uno che, dopo aver dato in molti scogli e a malapena evitato il naufragio col rasentare una secca, ha tuttavia la temerità di mettersi in mare sulla stessa nave sconquassata, ed osa ancora proporsi il giro del mondo in tali disastrose circostanze. Il ricordo degli errori e delle difficoltà passate mi fa diffidare dell'avvenire. La mia apprensione si fa più grande se penso allo stato miserevole, alla debolezza e al disordine delle facoltà necessarie alla mia ricerca. E l'impossibilità di sanare o correggere queste facoltà mi riduce quasi

[20] [La questione dell'identità personale è ripresa nell'Appendice: pp. 661 sgg.]

alla disperazione, e mi farebbe preferire la morte sulla nuda roccia dove mi trovo, anziché avventurarmi in quest'oceano senza confini che si perde nell'immensità. La vista improvvisa del pericolo mi riempie di tristezza, e poiché questa passione dell'animo più di ogni altra suole indulgere a se stessa, non posso a meno di alimentare la mia disperazione con tutte quelle scoraggianti riflessioni che il presente argomento mi fornisce in abbondanza.

Mi turba e impaurisce, anzitutto, la solitudine desolata, in cui mi ha posto la mia filosofia, e mi assomiglia a un mostro bizzarro e strano, il quale, incapace di unirsi agli altri in società, è stato espulso da ogni umano commercio e del tutto abbandonato a se stesso. Ben io vorrei correre tra la folla in cerca di conforto e di calore; ma non posso decidermi a mescolarmi con tante deformità. Io chiamo altri che mi si accompagnino, per formare un gruppo a parte, ma nessuno mi dà ascolto; ognuno si tiene a distanza e teme la tempesta che colpisce me da ogni lato. Mi sono esposto, infatti, all'inimicizia di tutti i metafisici, dei logici, dei matematici e persino dei teologi: e dovrei stupirmi degl'insulti che mi scaglieranno? Ho dichiarato la mia disapprovazione dei loro sistemi: e potrò sorprendermi se essi odieranno l'opera mia e la mia persona? Quando guardo fuori, prevedo da ogni lato dispute, opposizioni, ire, calunnie e detrazioni. Quando guardo dentro di me, non trovo che dubbio e ignoranza. Tutto cospira per opporsi a me e contraddirmi: benché tale sia la mia debolezza, ch'io sento tutte le mie convinzioni allentarsi e cadere da sé, quando non siano sostenute dall'approvazione degli altri. Ogni passo che faccio, lo faccio esitante; e ogni nuova riflessione mi fa temere un errore e un assurdo nel mio ragionamento.

Con quale fiducia posso avventurarmi a tale ardita impresa, quando, oltre le innumerevoli infermità che mi son proprie, ne trovo in me tante comuni alla natura umana? Sono sicuro che, allontanandomi dalle opinioni da tutti accettate, seguo la verità? E con quale criterio potrò io distinguerla, anche se la fortuna mi mette sui suoi passi? Anche col ragionamento più accurato ed esatto, io non posso dar

la ragione del mio assenso, e provo soltanto una *forte* inclinazione a considerare *fortemente* gli oggetti alla luce in cui si presentano a me. L'esperienza è un principio che mi fa conoscer la varia unione degli oggetti nel passato. L'abitudine è un altro principio che m'induce ad aspettare lo stesso nel futuro. Entrambi, agendo insieme sull'immaginazione, fan sì ch'io formi certe idee in modo più intenso e vivace di altre, che non hanno questa prerogativa. Senza questa qualità, per cui la mente ravviva certe idee più di altre (qualità così volgare, in apparenza, e così poco fondata sulla ragione), noi non daremmo mai il nostro assenso a nessun argomento, né andremmo al di là dei pochi oggetti presenti ai nostri sensi. Anzi, neanche a questi oggetti potremmo attribuire un'esistenza indipendente dai sensi, e dovremmo comprenderli soltanto in quella successione di percezioni che costituisce il nostro io, la nostra persona. E ancora: anche in quella successione noi non potremmo ammettere se non quelle percezioni che sono immediatamente presenti alla nostra coscienza; e quelle vive immagini che la memoria ci presenta, non potrebbero esser considerate come pitture veraci di percezioni passate. La memoria, i sensi, l'intelletto, sono dunque fondati tutti sull'immaginazione, cioè sulla vivacità delle nostre idee.

Nessuna meraviglia, allora, che un principio così incostante e fallace induca in errore chi lo segue (com'è necessità) inconsapevolmente nel suo continuo mutare. Questo è il principio che ci permette di fare ragionamenti di causalità; ma questo è anche il principio che ci convince dell'esistenza continuata degli oggetti esterni quando sono assenti dai nostri sensi. Ma, benché ugualmente naturali e necessarie alla mente umana, queste due operazioni sono molte volte direttamente contrarie [21]: com'è possibile, allora, che ragioniamo bene seguendo il principio di causalità, se, poi, crediamo all'esistenza continuata della materia? Come armonizzare questi due princìpi? E, se no, quale preferiremo? E se non si preferisce nessuno dei due, ma si am-

[21] Sez. 4.

mettono successivamente l'uno e l'altro, com'è costume tra i filosofi, con quale faccia usurpare questo glorioso titolo, quando consapevolmente si abbraccia una così patente contraddizione?

Questa contraddizione sarebbe più scusabile, se fosse compensata da qualche grado di solidità e di accettabilità in altre parti del nostro ragionamento[22]. Invece, il caso è proprio il contrario: quando riconduciamo l'intelletto umano ai suoi primi princìpi, noi ci troviamo portati a tali sentimenti, che sembrano volgere in ridicolo tutte le nostre angustie e fatiche durate fin qui, e scoraggiarci da ogni ricerca futura. Di niente l'uomo è più desideroso che di conoscere le cause di ogni fenomeno; né si contenta delle cause immediate, ma spinge le sue ricerche sino al principio ultimo e originario: non è contento finché non è arrivato a conoscere nella causa quell'energia, mediante la quale essa opera sul suo effetto: quel legame che li connette insieme, e quella proprietà efficace da cui il legame dipende. Tale è la nostra mira in tutti i nostri studi e nelle nostre riflessioni. Quale non è il nostro disappunto, quando impariamo che quella connessione, quel legame, quell'energia è meramente in noi stessi, ed è niente altro che una disposizione della mente, acquistata con l'abitudine, la quale ci fa passare da un oggetto a quello che di solito l'accompagna e dall'impressione dell'uno all'idea vivace dell'altro! Tale scoperta, non solo ci toglie ogni speranza di esser mai contentati, ma ce ne vieta persino il desiderio: poiché sembra che, desiderando di conoscere il principio ultimo e operante, come qualcosa che risieda nell'oggetto esterno, noi o contraddiciamo noi stessi, ovvero parliamo senza senso.

Questa deficienza nelle nostre idee non è affatto percepita nella vita pratica, né ci accorgiamo che anche nelle più usuali congiunzioni di cause ed effetti noi non siamo meno ignoranti del principio ultimo della loro unione, che in quelle più insolite e straordinarie. Ma ciò proviene semplicemente da un'illusione dell'immaginazione, e la questione è soltanto

22 Parte III, sez. 14.

di sapere sino a qual punto noi dobbiamo cedere a queste illusioni. Questione difficile, perché ci pone innanzi un dilemma molto pericoloso, comunque si risponda: se acconsentiamo a tutte le volgari suggestioni della fantasia, oltre che queste sono spesso contrarie le une alle altre, esse sono capaci di condurci a tali errori, assurdità e oscurità, che alla fine dobbiamo arrossire della nostra credulità. Niente è più pericoloso per la ragione che i voli dell'immaginazione, e niente ha dato occasione a maggior numero di errori tra i filosofi: le persone di fervida fantasia possono, per questo, esser paragonate a quegli angeli che la Scrittura rappresenta coprentisi gli occhi con le ali. Gli esempi son tali e tanti che possiamo risparmiarci altri discorsi.

Ma, d'altra parte, se, proprio perché ammaestrati da questi esempi, prendiamo la risoluzione di rigettare tutte le volgari suggestioni della fantasia, e di attenerci all'intelletto, cioè alle proprietà generali e più stabili dell'immaginazione: anche questa risoluzione, eseguita con fermezza, sarebbe pericolosa e potrebbe avere conseguenze fatali: io ho mostrato[23], infatti, che l'intelletto, quando agisce da solo e secondo i suoi più generali princìpi, distrugge del tutto se stesso, e non lascia il minimo grado di evidenza a nessuna proposizione né in filosofia né nella vita quotidiana. Noi ci salviamo da questo scetticismo totale soltanto per mezzo di quella singolare e apparentemente volgare proprietà dell'immaginazione, per la quale entriamo con difficoltà negli aspetti più reconditi delle cose, sebbene non riusciamo poi ad accompagnarli con un'impressione così chiara come quando si tratta di aspetti più ovvi e naturali. Vogliamo per questo concludere che non si deve, per regola generale, accettare nessun ragionamento sottile ed elaborato? Si considerino bene le conseguenze di un tal principio: così, voi sopprimete interamente ogni scienza e filosofia. Voi vi fate forti di una sola proprietà dell'immaginazione, ma, per parità di ragioni, dovete accettarle tutte. E vi contraddite espressamente: perché una tal regola deve necessariamente esser fondata sul

[23] Sez. 1.

ragionamento precedente, il quale, si converrà, è abbastanza sottile e metafisico. A qual partito ci appiglieremo, dunque, in mezzo a queste difficoltà? Se abbracciamo questo principio, e condanniamo ogni sottile ragionamento, ci cacciamo nelle assurdità più manifeste; se lo rigettiamo in favore di questi ragionamenti, noi rovesciamo interamente l'intelletto umano. Noi non abbiamo, dunque, altra scelta se non fra una ragione falsa e la mancanza di ogni ragione. Per parte mia, non so a qual partito convenga meglio appigliarsi. Posso soltanto osservare quel che si fa comunemente: che è di non pensare alla difficoltà, mai o raramente; e se anche una volta questa si è presentata alla mente, viene subito dimenticata, e non lascia quasi nessuna traccia dietro di sé. Le riflessioni troppo sottili hanno poca o nessuna influenza su di noi, e tuttavia noi non osiamo, né oseremmo mai, stabilire per legge che non debbano avere alcuna influenza: perché sarebbe una bella contraddizione.

Ma è, poi, vero che le riflessioni troppo sottili e metafisiche hanno poca o nessuna influenza su di noi? La mia esperienza e il presente mio modo di sentire m'indurrebbero a ritrattare e condannare quest'opinione. La meditazione *intensa* delle molteplici imperfezioni e contraddizioni della mente umana ha tanto agito su di me e tanto riscaldato il mio cervello ch'io son pronto a rigettare ogni credenza e ragionamento, e a non riguardare più nessun'opinione come più probabile o verosimile di un'altra. Dove sono? Che cosa sono io? Donde deriva la mia esistenza, e a quale stato ritornerà? Di chi debbo ricercare il favore, di chi temere la collera? Quali esseri mi circondano? Su quali ho io influenza, quali hanno influenza su di me? Io mi confondo fra tutti questi problemi, e comincio a credermi nella condizione più deplorevole che si possa immaginare, avvolto dalle tenebre più profonde e privato interamente dell'uso di ogni senso e di ogni facoltà.

Per mia grande fortuna, se la ragione è incapace di dissipare queste nubi, a ciò pensa la natura, la quale mi cura e guarisce di questa tristezza e di questo delirio filosofico: la tensione della mente si allenta, mi distraggo, un'im-

pressione vivace dei miei sensi manda in fuga tutte queste chimere. Ecco, io pranzo, gioco a tric-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici: quando, dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni, esse mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi vien meno il coraggio di rimettermici dentro.

Eccomi, dunque, deciso a vivere, a parlare e agire come l'altra gente negli affari comuni della vita. E poiché, nonostante la naturale tendenza e il corso degli spiriti animali e delle passioni, che mi riconducono alla indolente credenza nelle massime generali della gente, sento ancora gli avanzi della precedente condizione, son pronto a gettare tutti i miei libri e le mie carte nel fuoco, e a decidere di non rinunciare oramai più ai piaceri della vita per amore dei ragionamenti e della filosofia. Perché questi sono i miei sentimenti in questo momento di malinconia che mi ha preso. Io posso, anzi debbo cedere alla corrente naturale, e sottomettermi ai miei sensi e al mio intelletto: con questa cieca sottomissione dimostro perfettamente la mia disposizione e i miei princìpi scettici. Perché debbo andar contro la corrente naturale che mi porta all'indolenza e al piacere, e segregarmi dal commercio e dalla società degli altri uomini ch'è così gradita, e torturarmi il cervello con sottigliezze e sofismi, quando poi non sono neppure sicuro della ragionevolezza di tanta fatica, né ho fiducia di poter arrivare per questa via alla verità e alla certezza? Chi mi obbliga a perdere così il tempo? E serve per il bene dell'umanità, o per il mio interesse privato? No: se debbo esser uno stolido, come *certamente* sono tutti coloro che pensano e credono ogni cosa, la mia stolidezza sia almeno piacevole e naturale. Se lotterò contro una mia inclinazione, ch'io abbia almeno una buona ragione a far ciò. Non voglio più andar errando in queste tristi solitudini e per questi impervi sentieri, in cui mi sono imbattuto fin qui.

Questi sono i sentimenti del mio umore malinconico e della mia indolenza, e debbo confessare che la filosofia non ha nulla da opporre a essi, ed aspetta la vittoria dal ritorno di una disposizione seria e del buon umore piuttosto che

dalla forza della ragione e della persuasione. In tutti gli avvenimenti della vita noi dobbiamo conservare il nostro scetticismo. Se noi crediamo che il fuoco riscalda e l'acqua rinfresca, è perché costa troppa fatica pensar altrimenti. Anzi, anche se siamo filosofi, ciò dev'essere soltanto per un principio scettico e per l'inclinazione che sentiamo a occuparci di queste cose. Quando la ragione è vivace e si unisce a qualche inclinazione, è giusto seguirla: quando non è così, non ha nessun diritto a comandarci.

Quando, dunque, sono stanco di divertimenti e della compagnia, o mi sono indugiato in *fantasticherie* nella mia camera o in una passeggiata solitaria in riva al fiume, io sento che la mia mente si raccoglie in se stessa e *tende* naturalmente a prendere in considerazione tutti questi argomenti che ho visto soggetti a tante dispute nei libri e nelle conversazioni. Io non posso proibirmi la curiosità di conoscere i princìpi morali del bene e del male, la natura e il fondamento dei governi, la causa di tante passioni e inclinazioni che mi muovono e governano: mi sento a disagio pensando ch'io approvo una cosa e ne disapprovo un'altra, chiamo una bella e l'altra brutta, giudico del vero e del falso, della ragione e della follia, e ignoro i princìpi su cui mi fondo in ciò. Provo interesse alla condizione delle persone colte, che tuttavia giacciono in tale deplorevole ignoranza di tutte queste cose, e sento sorgere in me l'ambizione di contribuire all'istruzione dell'umanità, e di acquistare un nome con le mie invenzioni e scoperte. Questi sentimenti affiorano naturalmente dalla mia presente disposizione, e s'io mi sforzassi di bandirli applicandomi ad altri affari o diversivi, *sento* che ci perderei dal lato del piacere. Questa è l'origine della mia filosofia.

Ma anche supponendo che a queste speculazioni fuori della vita comune non m'inducano curiosità e ambizione, accadrebbe che la mia stessa debolezza mi ci porterebbe necessariamente. La superstizione, senza dubbio, è molto più ardita della filosofia nei suoi sistemi e nelle sue ipotesi: mentre questa si contenta di assegnare nuove cause e princìpi ai fenomeni del mondo visibile, quella si apre un mondo

suo proprio, e ci presenta spettacoli, esseri, oggetti del tutto nuovi. Poiché, dunque, è pressoché impossibile alla mente umana restare, come le bestie, chiusa nello stretto cerchio degli oggetti della conversazione e della vita quotidiana, non ci resta che da deliberare sulla guida a cui affidarci, e dovremo preferire quella che è più sicura e conveniente. A questo scopo io mi permetto di raccomandare la filosofia, e non mi faccio scrupolo di dare a essa la preferenza su ogni specie e tipo di superstizione. Poiché, nascendo la superstizione naturalmente e facilmente dalle opinioni popolari dell'umanità, s'impadronisce della mente così fortemente che spesso è capace di produrre turbamenti nella condotta della vita e delle nostre azioni. La filosofia, al contrario, se è vera, non ci dà se non sentimenti dolci e moderati; se falsa e stravagante, le sue opinioni sono oggetto soltanto di una speculazione fredda e generale, e raramente arrivano sino a interrompere il corso delle nostre naturali inclinazioni. Non ci furono che i cinici a offrir l'esempio di filosofi che da ragionamenti puramente filosofici si lasciarono portare a tali stravaganze da fare impallidire quelle di qualsiasi monaco o derviscio. Generalmente parlando, gli errori della religione sono pericolosi, quelli della filosofia sono soltanto ridicoli.

Non mi nascondo che questi due casi di forza e di debolezza della mente non abbracciano tutta l'umanità. Ci sono in Inghilterra molte persone dabbene che s'occupano soltanto dei loro affari domestici e si divertono negli svaghi comuni, senza darsi gran pensiero di cose che vanno al di là di quelle presenti quotidianamente ai loro sensi. Né io pretendo affatto di far di costoro dei filosofi, né dei collaboratori a queste ricerche o uditori di queste scoperte. Essi fanno bene a far quel che fanno, e invece di raffinarli in filosofi, mi augurerei che potessero comunicare un po' della loro grossolana miscela terrestre ai nostri costruttori di sistemi, che ne hanno un gran bisogno per temperare quelle particelle infiammate di cui sono composti. Finché il calore dell'immaginazione si permette che entri in filosofia, e le ipotesi sono accolte semplicemente perché speciose e piacevoli, noi non avremo mai princìpi saldi e sentimenti che si accor-

dino con la vita e l'esperienza comune. Se queste ipotesi si mettessero una buona volta da parte, potremmo sperare di fondar un sistema o una serie di opinioni, che, se non vere (poiché questo è forse più di quel che sia lecito sperare), siano per lo meno soddisfacenti alla mente umana e possano resistere alla prova della critica più rigorosa. Né dobbiamo disperare di arrivarci a causa dei tanti sistemi chimerici sorti e tramontati successivamente tra gli uomini. Pensiamo alla brevità del periodo, in cui questi problemi sono stati oggetto d'indagini e di ragionamenti: duemila anni, con così lunghi intervalli e così potenti motivi di scoraggiamento, sono un piccolo spazio di tempo per portare le scienze a una tollerabile perfezione, e forse noi siamo ancora a un'età troppo giovane del mondo per scoprire princìpi capaci di sopportare l'esame della più remota posterità. Per parte mia, la mia unica speranza è di poter contribuire un po' al progresso della conoscenza col dare, su alcuni particolari, una prospettiva diversa alle speculazioni dei filosofi, e con l'indicare a loro più distintamente quegli argomenti, in cui soltanto possono aspettarsi la sicurezza di una salda convinzione. La natura umana è la sola scienza dell'uomo, e tuttavia è stata fin qui la più trascurata. Io avrò fatto abbastanza, se avrò contribuito a metterla un po' più di moda: questa speranza giova a dissipare il mio umore malinconico e a darmi forza contro l'indolenza che talvolta s'impadronisce di me. Se il lettore si trova nella stessa buona disposizione, mi segua nelle future speculazioni; in caso contrario, segua la sua inclinazione, e attenda il ritorno della concentrazione e del buon umore. La condotta di un uomo che studia filosofia in questo modo spensierato è più veramente scettica di quella di chi, mentre sente una forte inclinazione a essa, pure si lascia sopraffare da dubbi e scrupoli sino a sopprimerla totalmente. Un vero scettico diffiderà sempre dei suoi dubbi, così come delle sue convinzioni filosofiche, e non prenderà mai motivo né da quelli né da queste per rifiutare un'innocente soddisfazione che si offra a lui.

E non soltanto conviene indulgere, in generale, nonostante i nostri princìpi scettici, alla inclinazione per le ri-

cerche filosofiche più laboriose, ma seguire anche la propensione che ci porta ad esser positivi e certi nei *punti particolari* secondo la luce in cui li vediamo in un *istante particolare*. È più facile astenersi da ogni esame e da ogni ricerca che reprimere una tendenza così naturale e guardarsi da una sicurezza che accompagna sempre l'esatta e completa considerazione di un oggetto. Solo che in tali occasioni c'è rischio di dimenticare non soltanto il nostro scetticismo, ma anche la nostra modestia col far uso di termini come *è evidente, è certo, è innegabile*, che il dovuto rispetto al pubblico ci dovrebbe, forse, proibire. Posso esser caduto anch'io, sull'esempio di altri, in questa colpa: ma io metto qui un *caveat* contro ogni obiezione che si volesse sollevare su questo punto, e dichiaro che tali espressioni mi furono estorte dalla considerazione dell'argomento presente, e non implicano nessuno spirito dogmatico, né alcuna idea vanitosa del mio giudizio, i quali, lo so bene, sono sentimenti che non stan bene a nessuno, e a uno scettico meno che agli altri.

LIBRO SECONDO

SULLE PASSIONI

Parte prima

L'ORGOGLIO E L'UMILTÀ

SEZIONE PRIMA

SUDDIVISIONE DELL'ARGOMENTO

Come si possono dividere tutte le percezioni della mente in *impressioni* e *idee*, così è possibile suddividere le impressioni in *originarie* e *secondarie*. Questa suddivisione delle impressioni è identica a quella di cui mi son già servito[1] quando distinsi fra impressioni di *sensazione* e impressioni di *riflessione*. Le impressioni originarie o impressioni di sensazione sono quelle che sorgono nell'anima, senza che alcuna percezione le preceda, dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto di oggetti con gli organi esterni. Le impressioni secondarie, o di riflessione, sono quelle che provengono da alcune di quelle originarie, o direttamente o per il frapporsi delle loro idee. Al primo tipo appartengono tutte le impressioni dei sensi e tutti i dolori e i piaceri corporei; al secondo tipo appartengono le passioni e le altre emozioni che a esse rassomigliano.

Non c'è dubbio che la mente, nel suo percepire, debba iniziare da qualcosa, e che, dal momento che le impressioni precedono le idee corrispondenti, ci debbono essere delle impressioni che facciano la loro comparsa nell'anima senza essere introdotte da nulla. Ma dal momento che queste ultime

[1] Libro I, parte I, sez. 2.

dipendono da cause naturali e fisiche, il loro esame mi spingerebbe troppo lontano dal mio tema attuale, e cioè nelle scienze dell'anatomia e della filosofia naturale. Mi limiterò qui pertanto a quelle altre impressioni, che ho chiamato secondarie e di riflessione, in quanto sorgono o dalle impressioni originarie o dalle loro idee. I dolori e i piaceri corporei sono fonte di molte passioni, sia quando vengono provati che quando vengono considerati dalla mente; ma originariamente sorgono nell'anima, o nel corpo, comunque vi piaccia chiamarlo, senza essere preceduti da alcun pensiero o percezione. Un attacco di gotta produce una lunga catena di passioni, quali la tristezza, la speranza, la paura; ma non deriva direttamente da nessuna affezione o idea.

Le impressioni di riflessione possono suddividersi in due tipi, e cioè quelle *calme* e quelle *violente*. Al primo tipo appartengono il senso del bello e del brutto in un'azione, in una composizione e negli oggetti esterni; al secondo tipo appartengono le passioni di amore e odio, tristezza e gioia, orgoglio e umiltà. Questa suddivisione è ben lungi dall'essere rigida: i rapimenti della poesia e della musica si innalzano spesso alle più grandi altezze, mentre quelle altre impressioni, che propriamente si chiamano *passioni*, possono ridursi a una emozione tanto tenue da diventare, in certo modo, impercettibili. Ma dal momento che le passioni sono, in genere, più violente delle emozioni che sorgono dal bello e dal brutto, queste impressioni sono state comunemente distinte le une dalle altre. Poiché la mente umana costituisce un tema tanto vasto e vario, mi avvarrò di questa distinzione grossolana e speciosa, pur di poter procedere con il maggior ordine possibile; e avendo ormai detto tutto ciò che ritenevo necessario sulle nostre idee, inizierò ora a spiegare queste violente emozioni o passioni, la loro natura, origine, cause ed effetti.

Se diamo uno sguardo alle passioni, viene naturale una loro suddivisione in *dirette* e *indirette*. Per passioni dirette intendo quelle che dipendono immediatamente dal bene o dal male, dal dolore o dal piacere. Per passioni indirette, quelle che discendono dagli stessi princìpi, ma in unione con

altre qualità. Non posso qui giustificare o spiegare ulteriormente questa distinzione; posso soltanto osservare che, in generale, fra le passioni indirette comprendo: orgoglio, umiltà, ambizione, vanità, amore, odio, invidia, pietà, malignità, generosità, e i loro derivati; fra le passioni dirette comprendo: desiderio, avversione, tristezza, gioia, speranza, paura, disperazione e senso di tranquillità. Comincerò con le prime.

SEZIONE SECONDA

L'ORGOGLIO E L'UMILTÀ: LORO OGGETTI E CAUSE

(def. a pag. 213)

Dato che le passioni dell'ORGOGLIO e dell'UMILTÀ sono impressioni semplici e uniformi, è impossibile riuscire a darne, come del resto per tutte le altre passioni, una precisa definizione, quale che sia la quantità delle parole cui ricorriamo. Al massimo, possiamo aspirare a darne una descrizione, enumerando le circostanze che le accompagnano: ma dal momento che queste parole, *orgoglio* e *umiltà,* sono di uso generale, e che le impressioni da esse rappresentate sono più che comuni, chiunque potrà formarsene da sé una giusta idea, senza alcun pericolo di errore. Quindi, per non perdere tempo in preliminari, intraprenderò immediatamente l'esame di queste passioni.

È evidente che l'orgoglio e l'umiltà, sebbene passioni direttamente contrarie l'una all'altra, hanno tuttavia lo stesso *oggetto.* Questo oggetto è l'io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza. È proprio nell'io che il nostro sguardo si concentra sempre allorché siamo mossi da una di queste passioni; a seconda che l'idea che abbiamo di noi stessi sia più o meno favorevole, proveremo l'una o l'altra di tali opposte affezioni, e saremo sollevati dall'orgoglio o abbattuti dall'umiltà. Quali che siano gli altri oggetti che la nostra mente prende in considerazione, lo fa sempre avendo di mira noi stessi; altrimenti, essi non potrebbero suscitare

queste passioni, né produrne il benché minimo incremento o diminuzione. Quando non è l'io l'oggetto della nostra considerazione, non c'è più posto né per l'orgoglio né per l'umiltà.

Tuttavia, benché quella concatenata successione di percezioni che chiamiamo *io* sia sempre l'oggetto di queste due passioni, è impossibile che ne possa essere la CAUSA, o che sia da solo sufficiente a suscitarle. Dal momento, infatti, che queste due passioni sono direttamente contrarie l'una all'altra e che hanno lo stesso oggetto in comune, se il loro oggetto fosse anche la loro causa non potrebbe mai provocare in qualsiasi grado una delle due senza suscitare necessariamente in egual grado anche l'altra: e questa loro opposizione e contrarietà le distruggerebbe quindi entrambe. È impossibile che un uomo possa essere orgoglioso e umile a un tempo; e quando, come spesso accade, vi sono differenti ragioni perché egli provi entrambe queste passioni, o esse si alternano a vicenda, oppure, nel caso si scontrino, l'una annienterà l'altra fin dove la loro forza si equivale, e sulla mente continuerà a operare soltanto il residuo di quella più forte. Ma nel nostro caso nessuna delle due potrebbe mai riuscire a essere superiore all'altra; supponendo, infatti, che a suscitarle fosse solamente l'aver di mira il nostro io, dal momento che questo è completamente indifferente sia all'una che all'altra, dovrebbe produrle entrambe nella stessa misura, o, in altri termini, non potrebbe produrre né l'una né l'altra. Suscitare una qualsiasi passione, e allo stesso tempo risvegliare in egual misura la sua antagonista, vuol dire disfare quel che si è appena fatto, così da lasciare la mente, alla fine, perfettamente calma e indifferente.

Dobbiamo distinguere, quindi, fra la causa e l'oggetto di queste passioni; fra l'idea che le suscita, e ciò a cui esse si volgono dopo essere state suscitate. L'orgoglio e l'umiltà, al loro sorgere, dirigono immediatamente la nostra attenzione sul nostro io, considerandolo come il loro oggetto ultimo e fondamentale; ma c'è bisogno di qualcos'altro che le susciti: qualcosa che sia peculiare a ciascuna passione e non le provochi entrambe nello stesso grado. La prima

idea che si presenta alla mente è quella della causa o principio produttivo; questa suscita la passione che le è connessa; e tale passione, poi, una volta suscitata, dirige il nostro sguardo a un'altra idea, che è quella dell'io. La passione si trova dunque fra due idee, di cui una la produce e l'altra ne è prodotta. La prima idea, quindi, rappresenta la *causa,* la seconda l'*oggetto* della passione.

Cominciamo dalle cause dell'orgoglio e dell'umiltà: possiamo osservare che la loro proprietà più ovvia e notevole è l'enorme varietà di *soggetti* in cui possono essere riposte. Causa di orgoglio può essere qualsiasi stimabile qualità della mente, sia essa dell'immaginazione, del giudizio, della memoria o del temperamento; arguzia, buon senso, cultura, coraggio, giustizia, integrità: tutte possono essere causa di orgoglio e i loro opposti causa di umiltà. Inoltre queste passioni non si limitano alla mente, ma si estendono anche al corpo. Un uomo può essere orgoglioso della propria bellezza, forza, agilità, portamento, abilità nel danzare, cavalcare, tirar di scherma, o della propria destrezza in qualsiasi attività o lavoro manuale. Ma questo non è tutto. Poiché la passione guarda più in là, essa comprende tutti quegli oggetti che sono sia pur minimamente collegati o in rapporto con noi. La nostra patria, famiglia, figli, parenti, ricchezze, case, giardini, cavalli, cani, abiti: ognuna di queste cose può diventare causa di orgoglio o di umiltà.

Dalla considerazione di queste cause, appare evidente che bisogna fare una ulteriore distinzione nelle cause della passione, tra la *qualità* che agisce e il *soggetto* su cui questa è posta. Ad esempio, prendiamo un uomo che sia orgoglioso di una bella casa che gli appartiene o che ha costruito e progettato. Qui l'oggetto della sua passione è lui stesso, la causa ne è la casa bella: causa che a sua volta è suddivisa in due parti, e cioè la qualità che agisce sulla passione, e il soggetto cui quella qualità inerisce. La qualità è la bellezza, e il soggetto è la casa, considerata come proprietà o opera sua. Entrambe queste parti sono essenziali, e la distinzione non è affatto oziosa e chimerica. La bellezza, considerata soltanto in quanto tale, senza che sia riposta su

qualcosa che è in rapporto con noi, non produce mai né orgoglio né vanità; e il rapporto più stretto, da solo, senza la bellezza o qualcos'altro che la sostituisca, ha ben poca influenza su quella passione. Dal momento, quindi, che possiamo facilmente separare questi due aspetti, e che è necessaria una loro unione per produrre la passione, dovremo considerarli come delle parti componenti della causa, e imprimerci bene in mente un'idea esatta di questa distinzione.

SEZIONE TERZA

DONDE DERIVANO QUESTI OGGETTI E CAUSE

Giunti a rilevare una differenza fra l'*oggetto* delle passioni e la loro *causa*, e a distinguere in quest'ultima la *qualità* che agisce sulle passioni dal *soggetto* cui essa inerisce, procediamo ora a esaminare cosa determina ciascuna di queste a essere ciò che è, e che assegna a queste affezioni tale particolare oggetto, qualità e soggetto. Si riuscirà in tal modo a comprendere appieno l'origine dell'orgoglio e dell'umiltà.

In primo luogo, è evidente che queste passioni hanno necessariamente l'io per loro *oggetto*, non soltanto in virtù di una proprietà naturale, ma anche di una proprietà originaria. Non si potrà dubitare che questa proprietà sia *naturale* considerando la costanza e la stabilità delle sue operazioni. È sempre l'io a essere l'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà; e ogni qual volta queste passioni guardano al di là di esso, lo fanno pur sempre tenendo di mira noi stessi; altrimenti, nessuna persona e nessun oggetto possono avere alcuna influenza su di noi.

Che ciò dipenda da una qualità *originaria* o da un impulso primario, apparirà altrettanto evidente se consideriamo che proprio questa è la caratteristica distintiva di queste passioni. Se la natura non avesse fornito alla mente delle qualità originarie, questa non potrebbe neanche averne di secondarie; in tal caso, infatti, la mente non avrebbe mai

nessuna base per l'azione, e non potrebbe mai cominciare a operare. Queste qualità, ora, che dobbiamo considerare come originarie, son tali da essere assolutamente inseparabili dall'anima, e da non potersi risolvere in nessun'altra: tale è la qualità che determina l'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà.

Potremmo forse porre un più vasto problema, e cioè se le *cause* che producono la passione siano *naturali* quanto l'oggetto cui essa è diretta, e se tutta quella loro enorme varietà dipenda dal capriccio o dalla costituzione della mente. Questo dubbio verrà subito eliminato se volgeremo lo sguardo alla natura umana, osservando che fra tutti i popoli e in ogni età sempre gli stessi oggetti hanno generato orgoglio e umiltà; e che anche di uno sconosciuto possiamo sapere abbastanza di preciso cosa aumenterebbe e cosa attenuerebbe in lui queste passioni. Se ci fosse qualche variazione a questo proposito, essa dipenderebbe solo da una differenza di temperamento e di carattere degli uomini; e, inoltre, sarebbe più che trascurabile. Potremmo mai immaginare che, la natura umana rimanendo la stessa, gli uomini diventino completamente indifferenti al potere, alle ricchezze, alla bellezza, o al merito personale, e che il loro orgoglio e la loro vanità non siano sollecitati da questi doni?

Ma sebbene le cause dell'orgoglio e dell'umiltà siano evidentemente *naturali*, a un rapido esame risulterà che non sono *originarie*, e che è assolutamente impossibile che ognuna di esse si applichi a queste passioni in virtù di un provvedimento particolare, e della costituzione prima della natura. A parte la loro enorme molteplicità, molte sono prodotte dall'arte, e nascono in parte dalla operosità, in parte dal capriccio e in parte dalla fortuna degli uomini. L'industriosità produce case, mobili, abiti; il capriccio determina i loro particolari tipi e qualità; e la fortuna contribuisce spesso a tutto ciò, scoprendo gli effetti che risultano dai diversi accostamenti e combinazioni dei corpi. È quindi assurdo immaginare che ciascuna causa sia prevista e fornita dalla natura, e che ogni nuovo prodotto dell'arte che causi orgoglio o umiltà, invece di convenire alla passione partecipando di qualche qualità generale che operi per sua natura sulla

mente, sia di per sé oggetto di un principio originario che sino ad allora giaceva nascosto nell'anima, e che solo per caso verrebbe alla fine portato alla luce. Se così fosse, il primo artigiano che progettò un grazioso scrittoio avrebbe suscitato orgoglio in colui che ne divenne il possessore, in base a princìpi diversi da quelli che lo rendevano orgoglioso di belle sedie e di bei tavoli. Dal momento che tutto ciò è chiaramente ridicolo, dobbiamo concludere che ogni causa di orgoglio e di umiltà non conviene a queste passioni per una distinta qualità originaria, che ci sono una o più circostanze comuni a tutte, da cui dipende la loro efficacia.

Inoltre, osservando il modo in cui procede la natura, troviamo che mentre molti sono gli effetti, i princìpi da cui essi derivano sono comunemente solo pochi e semplici, tanto che è segno di inettitudine in un naturalista ricorrere a una qualità diversa ogni volta che deve spiegare una nuova operazione. E non deve forse questo essere tanto più vero in riferimento alla mente umana? Questa, infatti, essendo così delimitata nella sua natura, può a ragione ritenersi incapace di contenere una tanto mostruosa quantità di princìpi quale sarebbe necessaria per suscitare le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà se ogni singola causa convenisse a una passione per un distinto insieme di princìpi.

In questo caso, quindi, la filosofia morale sarebbe nelle stesse condizioni in cui si trovava la filosofia naturale per quanto riguarda l'astronomia prima di Copernico. Benché gli antichi fossero sensibili a quella massima secondo cui *la natura non fa nulla invano*, costruirono dei sistemi celesti così complicati che alla fine furono soppiantati da qualcosa di più semplice e naturale. Inventare senza alcuno scrupolo un nuovo principio per ogni nuovo fenomeno, invece di adattarlo a uno già noto, appesantire le nostre ipotesi con una simile molteplicità, sono prove certe che nessuno di quei princìpi è quello giusto, e che noi desideriamo solamente nascondere la nostra ignoranza della verità con un cumulo di falsità.

SEZIONE QUARTA

RELAZIONI TRA IMPRESSIONI E IDEE

Abbiamo così stabilito senza alcun ostacolo o difficoltà due verità, e cioè che *è in virtù di princìpi naturali che questa varietà di cause suscita orgoglio e umiltà, e che non è in base a diversi princìpi che le singole cause convengono alle loro passioni.* Procederemo ora a esaminare in che modo si possa ridurre il numero di questi princìpi, e a trovare qualcosa di comune a tutte le cause da cui dipenda la loro influenza.

A questo fine dobbiamo riflettere su certe proprietà della natura umana, su cui i filosofi comunemente non si soffermano molto, sebbene esse abbiano una potente influenza su ogni operazione tanto dell'intelletto quanto delle passioni. La *prima* è l'associazione delle idee, che ho così spesso esaminato e spiegato [2]. La mente non riesce a fissarsi saldamente su di un'idea per un prolungato periodo di tempo; e a questa costanza non riuscirà mai ad arrivare neanche con gli sforzi più affannosi. Ma per quanto mutevoli possano essere i nostri pensieri, i loro mutamenti non sono del tutto privi di regola e metodo. La regola secondo cui essi procedono è di passare da un oggetto a quello che gli rassomiglia, gli è contiguo o ne è il prodotto. Quando alla nostra immaginazione si presenta un'idea, qualsiasi altra idea le sia legata da queste relazioni la segue naturalmente, e in forza di questa introduzione è più facile che si presenti.

La *seconda* proprietà della mente umana che osserverò è un'analoga associazione di impressioni. Tutte le impressioni simili sono collegate tra loro, e non appena se ne presenta una, le altre seguono immediatamente. Tristezza e disappunto suscitano collera, la collera suscita l'invidia, l'invidia la malignità, e la malignità di nuovo la tristezza, finché

[2] [Cfr. in particolare, libro I, parte I, sez. 4.]

si completa l'intero cerchio. Analogamente, quando il nostro umore è sollevato dalla gioia, ci abbandoniamo naturalmente all'amore, alla generosità, alla pietà, al coraggio, all'orgoglio, e alle altre affezioni simili. È difficile per la mente, mossa da qualche passione, limitarsi a essa sola, senza alcun mutamento o variazione. La natura umana è troppo incostante per tollerare una simile regolarità; la mutevolezza è nella sua essenza; e a che cosa può altrettanto naturalmente volgersi se non ad affezioni o emozioni adatte al temperamento, e in accordo con quell'insieme di passioni che di volta in volta prevalgono? È quindi evidente che anche fra le impressioni, oltre che fra le idee, esiste una attrazione o associazione, pur se con questa notevole differenza: che le idee si associano per rassomiglianza, contiguità e causalità, mentre le impressioni soltanto per rassomiglianza.

In *terzo* luogo, a proposito di questi due tipi di associazione, c'è da osservare che essi si aiutano e si assecondano moltissimo reciprocamente, e che il passaggio si realizza più facilmente quando entrambi concorrono nello stesso oggetto. Così, un uomo, il cui umore sia fortemente turbato e irritato per un'offesa ricevuta, troverà facilmente centinaia di motivi di malcontento, di irrequietezza, di paura e di altre penose passioni, specialmente se potrà trovare questi motivi nella persona, o vicino alla persona che ha provocato la passione iniziale. Quei princìpi che facilitano il passaggio delle idee concorrono qui con quelli che agiscono sulle passioni; e unendosi entrambi in un'unica azione, imprimono alla mente un duplice impulso. La nuova passione, quindi, deve sorgere con violenza molto maggiore, e il passaggio a essa dovrà risultare estremamente più facile e naturale.

Torna qui a proposito citare l'autorità di un elegante scrittore, che si esprime così:

Se la fantasia gode di tutto ciò che è grande, inusitato, o bello, e tanto più gioisce quanto più numerosi sono i pregi che trova nel medesimo oggetto, riesce pure a trarre nuova soddisfazione dalla concomitanza di un altro senso. Così, qualsiasi suono continuato, come la musica degli uccelli o lo scrosciare

di una cascata, tiene continuamente desta la mente dello spettatore, e lo rende più attento alle molteplici bellezze del luogo che gli si offrono alla vista. E ancora, se ci giunge la fragranza di odori o profumi, essa moltiplica il piacere dell'immaginazione, e fa addirittura apparire più gradevoli i colori e la vegetazione del paesaggio; perché le idee dei due sensi si suggeriscono a vicenda, e sono più piacevoli unite che quando si presentano separate alla mente: come i vari colori di un quadro che, quando sono bellamente disposti, si esaltano a vicenda e dalla particolare fortuna della situazione derivano nuova bellezza [3].

In questo fenomeno possiamo osservare l'associazione delle impressioni e delle idee ad un tempo, così come il reciproco aiuto che esse si prestano.

SEZIONE QUINTA

INFLUSSO DI QUESTE RELAZIONI SULL'ORGOGLIO E SULL'UMILTÀ

Fondandosi questi princìpi su un'esperienza incontestabile, comincerò ora a considerare come applicarli soppesando tutte le cause dell'orgoglio e dell'umiltà, sia che queste cause vengano considerate come le qualità che provocano le passioni, sia che vengano considerate come i soggetti sui quali le qualità sono poste. Esaminando queste *qualità*, troviamo subito che molte concorrono a produrre le sensazioni del dolore e del piacere, indipendentemente da quelle affezioni che sto cercando qui di spiegare. Così, la bellezza della nostra persona, di per se stessa e con il suo solo mostrarsi, provoca sia piacere che orgoglio; mentre la bruttezza provoca dolore e umiltà. Faccio qui la supposizione che ciò che scopro vero in alcuni casi lo sia in tutti; e accetto per ora, senza alcuna dimostrazione ulteriore, che ogni

[3] [Il brano è tratto da un articolo di J. Addison apparso sullo « Spectator », n° 412.]

causa di orgoglio, per le qualità che le sono peculiari, produca un certo particolare piacere, mentre ogni causa di umiltà provochi un certo particolare dolore.

Inoltre, considerando i *soggetti* cui queste qualità aderiscono, formulo una nuova ipotesi, anch'essa resa probabile da molti casi evidenti, e cioè che questi soggetti o sono parti di noi stessi, o sono qualcosa che è in stretto rapporto con noi. Così, le buone e le cattive qualità delle nostre azioni e dei nostri comportamenti formano il vizio e la virtù, e determinano il nostro personale carattere, nulla più del quale opera con maggiore efficacia su queste passioni. Allo stesso modo, sono la bellezza o la bruttezza del nostro aspetto, casa, equipaggio o mobilia, quelle che ci rendono vanitosi o umili. Le stesse qualità, se trasferite a soggetti che non hanno alcun rapporto con noi, non influenzano minimamente né l'una né l'altra di queste affezioni.

Avendo così in certo modo supposto due proprietà delle cause di queste affezioni, e cioè che le *qualità* producano un certo particolare dolore o piacere, e che i *soggetti* su cui son poste le qualità siano in rapporto con l'io, passerò ora a esaminare le passioni in se stesse, per trovare in esse qualcosa che corrisponda alle proprietà delle loro cause, da noi presupposte. La *prima* qualità che trovo, è che l'oggetto proprio dell'orgoglio e dell'umiltà è determinato da un istinto originario e naturale, e che è assolutamente impossibile, data la costituzione intima della mente, che queste passioni guardino mai al di là dell'io, ossia di quella particolare persona delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio. È in questo che sempre il nostro sguardo alla fine si concentra, quando siamo mossi dall'una o dall'altra di queste passioni; e noi non possiamo, in un tale stato d'animo, perdere mai di vista quest'oggetto. Di ciò non pretendo di fornire delle ragioni; ma considero come una qualità originaria questa particolare direzione del pensiero.

La *seconda* qualità che io trovo in queste passioni, e che allo stesso modo considero come una qualità originaria, sta nelle sensazioni, ovvero nelle particolari emozioni che esse

suscitano nell'anima e che costituiscono propriamente il loro essere e la loro essenza. Così, mentre l'orgoglio è una sensazione piacevole, l'umiltà è una sensazione dolorosa; e una volta rimossi il piacere e il dolore, non possiamo trovare né orgoglio né umiltà. A convincerci di questo è il nostro stesso sentimento, al di là del quale è vano a questo proposito ragionare o discutere.

Se quindi metto a confronto queste due proprietà delle passioni da noi *stabilite*, e cioè il loro oggetto, l'io, e la sensazione da esse provocata, che è o piacevole o dolorosa, con le due *presupposte* proprietà delle cause, e cioè il loro rapporto con l'io e la loro tendenza a produrre dolore o piacere indipendentemente dalle passioni, mi accorgo immediatamente che, accettando come corrette queste supposizioni, la verità del mio sistema si delinea davanti a me con irresistibile evidenza. La causa che suscita la passione è in rapporto con l'oggetto che la natura ha attribuito alla passione; e la particolare sensazione prodotta dalla causa è in rapporto con la sensazione propria della passione: è da questo duplice rapporto di idee e impressioni che deriva la passione. Una certa idea si converte facilmente nella sua correlativa; e una certa impressione in quella che le rassomiglia e le corrisponde: con quanta maggiore facilità deve realizzarsi allora questa conversione quando i due passaggi si sostengono reciprocamente, e la mente riceve un duplice impulso dalle relazioni che intercorrono tanto tra le sue impressioni quanto tra le sue idee!

Per riuscire a meglio comprendere ciò, dobbiamo supporre che la natura abbia dato agli organi della mente umana una certa disposizione adatta a produrre una impressione o emozione specifica, che chiamiamo *orgoglio*: a questa emozione essa ha assegnato una certa idea, quella di *io*, che non manca mai di prodursi. Non è difficile raffigurarsi questo procedimento della natura: abbiamo infatti numerosi esempi di situazioni di questo tipo. I nervi del naso e del palato sono disposti in modo tale da trasmettere alla mente, in certe circostanze, sensazioni analogamente specifiche: le sensazioni della concupiscenza e della fame suscitano sempre

in noi l'idea di quei particolari oggetti capaci di soddisfare questi appetiti. Nell'orgoglio queste due circostanze si trovano unite: gli organi sono disposti in modo tale da produrre la passione, e la passione, una volta suscitata, genera spontaneamente una certa particolare idea. Tutto ciò non ha bisogno di dimostrazione. È evidente che non saremmo mai mossi dall'orgoglio, se non vi fosse una disposizione della mente a esso appropriata; ed è altrettanto evidente che questa passione dirige sempre il nostro sguardo verso noi stessi, e ci fa pensare alle nostre qualità e condizioni.

Una volta compreso pienamente ciò, si potrebbe chiedere: *la natura produce la passione direttamente, da sola, o deve essere assistita dalla cooperazione di altre cause?* Si può infatti osservare che a questo riguardo essa si comporta in modo differente a seconda delle differenti passioni o sensazioni. Bisogna che il palato venga eccitato da un oggetto esterno perché si avverta un qualche sapore: la fame invece nasce dall'interno, senza l'intervento di alcun oggetto esterno. Ma comunque stiano le cose per quanto riguarda le altre passioni e impressioni, certo è che l'orgoglio esige la concomitanza di qualche oggetto esterno e richiede che gli organi che lo producono non agiscano, come il cuore e le arterie, in forza di un interno movimento originario. In *primo* luogo, infatti, l'esperienza quotidiana ci convince che per suscitare l'orgoglio si richiedono certe determinate cause, e che esso languisce quando non sia sostenuto da qualche notevole pregio del carattere, delle qualità fisiche, dell'abbigliamento, degli equipaggi o della condizione economica. In *secondo* luogo, è evidente che se l'orgoglio sorgesse direttamente dalla natura, esso esisterebbe perennemente: il suo oggetto infatti è sempre lo stesso, e non c'è alcuna particolare disposizione fisica peculiare all'orgoglio, come invece esiste per la sete e per la fame. In *terzo* luogo, l'umiltà si trova proprio nella stessa situazione dell'orgoglio; pertanto, in base all'ipotesi avanzata essa dovrebbe allo stesso modo esistere perennemente, oppure dovrebbe distruggere sin dal primo momento la passione contraria, così che né l'una né l'altra potrebbe mai fare la propria apparizione. Tutto sommato,

possiamo accontentarci della precedente conclusione, e cioè che l'orgoglio deve avere tanto una causa quanto un oggetto, e che l'una non ha alcuna influenza senza l'altro.

La difficoltà, quindi, sta soltanto nello scoprire questa causa, nel trovare che cosa è che mette inizialmente in moto l'orgoglio e che pone in azione gli organi per loro natura adatti a produrre quell'emozione. Consultando l'esperienza per risolvere questa difficoltà, trovo immediatamente centinaia di cause diverse che producono l'orgoglio; ed esaminandole avanzo l'ipotesi, a prima vista probabile, che tutte condividano due caratteristiche: che di per se stesse producano un'impressione collegata alla passione, e che siano poste su di un oggetto collegato all'oggetto della passione. Se a questo punto considero qual è la natura delle *relazioni*, e ciò che essa comporta a proposito sia delle passioni che delle idee, non posso più avere alcun dubbio che, date le ipotesi fatte, sia unicamente il principio produttivo [4] a far sorgere l'orgoglio e a mettere in moto quegli organi che, essendo per loro natura disposti a produrre quella affezione, richiedono soltanto un primo impulso o avvio per la loro azione. Qualsiasi cosa susciti una sensazione piacevole e sia in rapporto con l'io, eccita la passione dell'orgoglio, che è inoltre piacevole e ha per suo oggetto l'io.

Ciò che ho detto per l'orgoglio vale egualmente per l'umiltà. La sensazione dell'umiltà è spiacevole, mentre quella dell'orgoglio è piacevole; e per questa ragione solo la particolare sensazione prodotta dalle cause deve essere rovesciata, mentre il rapporto con l'io resta lo stesso. Benché l'orgoglio e l'umiltà abbiano effetti e sensazioni direttamente contrari, essi hanno tuttavia lo stesso oggetto; basterà quindi cambiare soltanto la relazione delle impressioni, senza fare alcun cambiamento in quella delle idee. Troviamo, così, che proviamo orgoglio per una bella casa che ci appartiene; mentre troviamo motivo di umiltà nella stessa casa, se, pur sempre appartenendoci, essa sia diventata brutta da bella che era, per qualche accidente; la sensazione di piacere,

[4] [Nel testo: *principle*; cfr. *productive principle*, sez. 2.]

quindi, che corrispondeva all'orgoglio si trasforma in quella di dolore che è legata all'umiltà. La duplice relazione tra idee e impressioni sussiste in entrambi i casi e provoca un facile passaggio da un'emozione all'altra.

In una parola, la natura ha attribuito a certe impressioni e a certe idee una sorta di attrazione mediante la quale una qualsiasi di esse, al suo apparire, suggerisce spontaneamente la sua correlativa. Se queste due attrazioni o associazioni di impressioni e di idee concorrono sul medesimo oggetto, si rafforzano reciprocamente, e con estrema facilità e naturalezza avviene il passaggio delle affezioni e della immaginazione. Quando un'idea provoca un'impressione correlata a un'altra impressione, a sua volta connessa con un'idea correlata con la prima idea, queste due impressioni devono essere in certo modo inseparabili, né accadrà mai che si abbia l'una senza l'altra. La qualità che agisce sulla passione produce separatamente un'impressione che le rassomiglia; il soggetto cui la qualità inerisce è correlato con l'io, che è l'oggetto della passione: non c'è da meravigliarsi, quindi, che la causa nella sua interezza, composta di una qualità e di un soggetto, dia origine alla passione con tale ineluttabilità.

Per esemplificare questa ipotesi, possiamo confrontarla con quella che mi è servita per spiegare la credenza [5] che accompagna i giudizi che formuliamo secondo il principio di causalità. Ho osservato che in tutti i giudizi di questo tipo c'è sempre un'impressione presente e un'idea correlata; e che l'impressione presente dà vivacità alla fantasia, e la relazione trasmette questa vivacità all'idea correlata, con un facile passaggio. Senza l'impressione presente, l'attenzione non si concentra; né si risvegliano gli spiriti. Senza la relazione, questa attenzione si arresta al suo primo oggetto e non si dà alcun ulteriore processo. C'è evidentemente una notevole analogia tra quella ipotesi e questa nostra attuale di una impressione e di un'idea che si trasfondono in un'altra impressione e in un'altra idea per mezzo

[5] [*belief*.]

della loro duplice relazione: e si deve concedere che questa analogia possa servire da prova non disprezzabile per entrambe le ipotesi.

SEZIONE SESTA

LIMITAZIONI DI QUESTO SISTEMA

Ma prima di proseguire la trattazione del nostro tema e di esaminare dettagliatamente tutte le cause dell'orgoglio e dell'umiltà, sarà opportuno porre alcune limitazioni al nostro sistema generale, secondo il quale *tutti gli oggetti piacevoli in rapporto con noi producono orgoglio, e quelli spiacevoli umiltà, mediante un'associazione di idee e di impressioni.* Si tratterà di limitazioni derivate dalla natura stessa dell'argomento.

I. Immaginiamo che un oggetto piacevole entri in rapporto con l'io: la prima passione che si presenta in queste circostanze sarà la gioia; questa passione si manifesta in forza di un rapporto, tra l'oggetto e l'io, meno stretto di quello presente nell'orgoglio e nella vanagloria. Partecipando a un banchetto, possiamo provare gioia, quando i nostri sensi sono deliziati da ogni sorta di ghiottonerie: ma è soltanto l'anfitrione che, oltre a provare una simile gioia prova anche la passione dell'autocompiacimento e della vanità. Gli uomini, è vero, si vantano talvolta di un sontuoso ricevimento cui hanno soltanto presenziato; e questa pur così debole relazione trasforma il loro piacere in orgoglio. Ma si deve comunque ammettere che in generale la gioia nasce da un più irrilevante rapporto, tra l'oggetto e l'io, di quello presente nella vanità, e che molte cose che ci sono troppo estranee per produrre orgoglio, sono tuttavia capaci di darci piacere e diletto. La ragione di questa differenza potrebbe spiegarsi così: affinché si manifesti la gioia, occorre un rapporto che riesca ad avvicinarci l'oggetto, sì che esso ci dia qualche soddisfazione. Ma oltre a ciò, che è comune a entrambe le passioni, per l'orgoglio occorre che in questo rap-

porto ci sia qualcosa di più, perché si produca il passaggio da una passione all'altra e si trasformi la soddisfazione in vanità. Poiché esso ha un duplice compito da svolgere, deve essere dotato di forza ed energia raddoppiate. A ciò possiamo aggiungere che, quando gli oggetti piacevoli non sono in uno stretto rapporto con noi, solitamente però lo sono con qualche altra persona; e quest'ultimo rapporto non solo supera, ma addirittura indebolisce e talvolta annulla il primo, come vedremo in seguito[6].

Questa è quindi la prima limitazione che dobbiamo porre alla nostra tesi generale, secondo la quale *ogni cosa che è in rapporto con noi e che produce piacere o dolore, produce anche orgoglio o umiltà.* Non si richiede cioè soltanto un rapporto, ma un rapporto stretto, e più stretto di quello che occorre per la gioia.

II. La seconda limitazione è che l'oggetto piacevole o spiacevole non solo debba essere strettamente correlato con noi, ma che ci sia anche peculiare, o per lo meno sia comune a noi e a poche altre persone soltanto. Una qualità che possiamo osservare nella natura umana, e che cercheremo di spiegare in seguito, è che ogni cosa che si presenta con frequenza e alla quale siamo da lungo tempo abituati perde di valore ai nostri occhi, e dopo poco tempo è disprezzata e trascurata. Allo stesso modo, siamo soliti giudicare gli oggetti più mettendoli a confronto che in base ai loro reali e intrinseci pregi; e quando non possiamo esaltare il loro valore per qualche contrasto, siamo portati a sottovalutare persino ciò che di essenzialmente buono vi è in essi. Queste qualità della mente hanno un effetto sia sulla gioia che sull'orgoglio; ed è degno di nota che i beni comuni a tutto il genere umano e divenuti, per consuetudine, familiari, ci danno ben poca soddisfazione, anche se, magari, sono di maggior rilievo di quelli cui attribuiamo, per la loro rarità, un valore molto più elevato. Ma per quanto questa circostanza agisca su entrambe queste passioni, essa ha un influsso molto maggiore sulla vanità. Molti sono i beni che,

6 Parte III, sez. 4.

pur rallegrandoci, non suscitano in noi alcun orgoglio a causa della loro frequenza. La salute, quando ritorna dopo una lunga assenza, produce in noi una soddisfazione molto forte; ma raramente viene considerata motivo di vanità, dato che è condivisa da un numero di persone tanto vasto.

Ritengo che la ragione per cui sotto questo aspetto l'orgoglio è tanto più esigente della gioia sia la seguente: per suscitare l'orgoglio, sono sempre due gli oggetti da tenere presenti, e cioè la *causa*, ovvero l'oggetto che produce il piacere, e l'io, che è il vero oggetto della passione. La gioia invece, per essere suscitata, ha bisogno di un unico oggetto, ossia di ciò che dà piacere: e benché si richieda che questo oggetto sia in qualche rapporto con l'io, tuttavia ciò si richiede al solo scopo di renderlo piacevole; e, a rigor di termini, l'io non è l'oggetto di questa passione. Dal momento, quindi, che l'orgoglio ha in un certo senso due oggetti verso i quali dirigere il nostro sguardo, ne segue che, nel caso in cui nessuno dei due abbia un qualche carattere eccezionale, la passione dell'orgoglio sarà maggiormente indebolita di quanto lo sia una passione che abbia un solo oggetto. Se mettendoci a confronto con gli altri, come ci accade di fare in ogni momento, scopriamo di non avere alcuna singolarità; e se l'oggetto che noi possediamo, a un analogo confronto, rivelerà la stessa sfortunata caratteristica, due confronti tanto svantaggiosi annulleranno completamente la passione.

III. La terza limitazione è che l'oggetto piacevole o spiacevole appaia con chiarezza ed evidenza, e non solo a noi stessi, ma anche agli altri. Questa circostanza, come le due precedenti, ha un suo influsso tanto sulla gioia quanto sull'orgoglio. Crediamo di essere più felici, nonché più virtuosi e belli, quando appariamo tali agli altri; ma ostentiamo più le nostre virtù che i nostri piaceri. Ciò è dovuto a delle cause che tenterò di spiegare in seguito.

IV. La quarta limitazione deriva dalla transitorietà della causa di queste passioni, e dalla breve durata del suo legame con noi. Ciò che è casuale e transitorio dà ben poca gioia, e ancor meno orgoglio. L'oggetto in quanto tale non ci sod-

disfa gran che; e siamo ancor meno disposti a provare per esso qualsiasi sorta di autocompiacimento. Prevediamo e anticipiamo nella immaginazione i suoi mutamenti, il che ci rende ben poco soddisfatti dell'oggetto; lo mettiamo a confronto con noi stessi, che abbiamo una più durevole esistenza; e a questo confronto la sua transitorietà appare ancora maggiore. Sembra ridicolo desumere una qualche nostra superiorità da un oggetto, che ha una vita tanto più breve e che ci accompagna per una così piccola parte della nostra esistenza. Sarà facile rendersi conto del motivo per cui questa causa non influisce sulla gioia con la stessa forza che sull'orgoglio, dal momento che l'idea dell'io non è così essenziale per la prima passione quanto lo è per la seconda.

V. Quale quinta limitazione, o meglio estensione del nostro sistema, posso aggiungere che le *regole generali* hanno una notevole influenza sull'orgoglio e sull'umiltà, così come su tutte le altre passioni. Ci formiamo infatti l'idea di differenti categorie di uomini in corrispondenza del potere o delle ricchezze che essi posseggono: idea che noi non cambiamo in base a peculiarità della salute o del carattere delle persone che pur potrebbero privarle di ogni godimento dei loro beni. Di ciò si può rendere conto ricorrendo agli stessi princìpi che spiegavano l'influenza delle regole generali sull'intelletto. L'abitudine facilmente ci fa oltrepassare i giusti limiti nelle nostre passioni, così come nei nostri ragionamenti.

Non sarà forse inopportuno osservare a questo proposito che l'influsso delle massime e delle regole generali sulle passioni contribuisce moltissimo ad assecondare gli effetti di tutti quei princìpi che spiegheremo nel corso di questo trattato. È infatti evidente che se una persona adulta e della nostra stessa natura fosse improvvisamente trasportata nel nostro mondo, si troverebbe in grande imbarazzo di fronte a ogni oggetto, non riuscendo facilmente a trovare quale intensità di amore o odio, di orgoglio o umiltà, o di qualunque altra passione, debba attribuire a esso. Spesso le passioni variano a causa di princìpi imponderabili; princìpi che non sempre agiscono con assoluta regolarità, soprattutto

inizialmente. Ma quando l'abitudine e la pratica hanno portato alla luce tutti questi princìpi e hanno determinato il giusto valore di ogni cosa, ciò deve senza dubbio contribuire a far sì che le passioni sorgano con spontaneità, e deve guidarci, mediante stabili massime generali, ad avvertire in che misura dobbiamo preferire un oggetto a un altro. Questa considerazione servirà forse a ovviare difficoltà che possono nascere riguardo ad alcune cause che più avanti attribuirò a certe particolari passioni, cause che potrebbero sembrare troppo ricercate per poter agire con quella universalità e con quella certezza che di fatto riscontriamo in loro.

Concluderò questa sezione con una riflessione desunta da queste cinque limitazioni, e cioè che le persone più orgogliose, e che agli occhi del mondo hanno maggiori ragioni per esserlo, non sempre sono le più felici; né le persone più umili sono sempre le più infelici, come a prima vista si potrebbe immaginare in base al nostro sistema. Un male può essere autentico senza che la sua causa abbia alcun rapporto con noi, senza che esso ci sia peculiare, senza che si manifesti agli altri, senza essere costante, senza rientrare in regole generali. Mali come questi non mancheranno di renderci infelici, per quanto la loro tendenza a far diminuire il nostro orgoglio sia minima: e forse si troverà che i mali più autentici e profondi della vita hanno questa natura.

SEZIONE SETTIMA

IL VIZIO E LA VIRTÙ

Tenendo presenti queste limitazioni, passiamo ad esaminare le cause dell'orgoglio e dell'umiltà, e a vedere se in tutti i singoli casi possiamo scoprire la duplice relazione con cui esse agiscono sulle passioni. Se scopriremo che tutte queste cause sono in rapporto con l'io e producono un piacere o un dolore distinti dalla passione, allora non ci saranno più dubbi sul nostro sistema. Ci preoccuperemo principal-

mente di accertare la seconda di queste due caratteristiche, dato che la prima è in qualche modo evidente.

Cominciamo con il VIZIO e la VIRTÙ, che sono le cause più ovvie di queste passioni; sarebbe del tutto estraneo ai miei attuali propositi addentrarmi nella controversia, che tanto ha risvegliato negli ultimi anni la curiosità del pubblico, *se queste distinzioni morali si fondino su princìpi naturali e originari, o nascano dall'interesse e dall'educazione*. Rinvio al libro seguente l'esame di questo problema; nel frattempo, cercherò di mostrare che le fondamenta del mio sistema rimangono integre qualsiasi delle due ipotesi si accetti, e ciò costituirà una decisa prova della sua solidità. Ammettendo, infatti, che la moralità non abbia alcun fondamento nella natura, si dovrà pur tuttavia concedere che il vizio e la virtù, sia che nascano dall'interesse egoistico o dai pregiudizi dell'educazione, producono in noi un reale piacere e dolore; e potremo osservare che proprio ciò è strenuamente affermato dai difensori di quella ipotesi. Ogni passione, abitudine, o inclinazione (essi dicono), che ha una qualche tendenza ad avvantaggiarci o a danneggiarci, ci procura gioia o dolore; ed è proprio da ciò che nasce l'approvazione o la disapprovazione. È facile che si ricavi un beneficio dalla liberalità degli altri, mentre corriamo sempre il pericolo che la loro avarizia torni a nostro danno; il coraggio ci difende, mentre la codardia ci lascia scoperti a ogni attacco; la giustizia è il sostegno della società, mentre l'ingiustizia, se non fosse frenata, si dimostrerebbe ben presto rovinosa; l'umiltà ci esalta, mentre l'orgoglio ci umilia. Per questi motivi, le prime di queste qualità vengono stimate virtù, e le seconde sono considerate vizi. Ora, poiché qualsiasi merito o demerito è pur sempre accompagnato da gioia o da infelicità, questo è tutto quanto si richiede per i miei scopi.

Ma andrò ancor oltre, per osservare che non soltanto la citata ipotesi sulla morale e il mio sistema concordano, ma che inoltre, ammettendo sia giusta l'ipotesi, essa è anche una prova completa e inconfutabile del mio sistema. Se infatti la moralità si fonda sul piacere o dolore suscitato dalla pro-

spettiva di un qualsiasi danno o vantaggio che potrebbe derivare dal nostro carattere e da quello altrui, allora tutti gli effetti della moralità devono seguire proprio da questo piacere o dolore e, tra di essi, anche le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà. Secondo questa ipotesi, la vera essenza della virtù consiste nel produrre piacere, e quella del vizio nel procurare dolore. La virtù e il vizio, per poter suscitare l'orgoglio o l'umiltà, devono essere una componente del nostro carattere. Quale altra prova potremmo desiderare per la duplice relazione delle impressioni e delle idee?

La stessa inconfutabile conclusione può essere tratta dall'opinione di coloro che sostengono che la moralità è qualcosa di reale, essenziale, e fondato sulla natura. L'ipotesi più probabile avanzata per spiegare la differenza fra vizio e virtù nonché l'origine dei diritti e degli obblighi morali, è che per una costituzione primaria della natura certe qualità morali e certe passioni, al solo guardarle e contemplarle, producano dolore, mentre altre suscitino piacere. L'insoddisfazione e la soddisfazione non solo sono inseparabili dal vizio e dalla virtù, ma costituiscono anche la loro vera natura ed essenza. Approvare una qualità morale vuol dire sentire di fronte a essa una gioia spontanea; disapprovarla significa provare insoddisfazione. Il piacere e il dolore, essendo quindi la causa primaria del vizio e della virtù, devono anche essere la causa di tutti i loro effetti e, di conseguenza, dell'orgoglio e dell'umiltà che sono inevitabilmente inseparabili da quella distinzione.

Ma anche supponendo che si ritenga falsa questa ipotesi di filosofia morale, resta ancora evidente che il dolore e il piacere, se non sono le cause del vizio e della virtù, sono almeno inseparabili da essi. Un carattere nobile e generoso suscita soddisfazione con la sua sola presenza; e ogni qualvolta ci viene presentato, anche se solo in poesia o in prosa, non manca mai di affascinarci e di recarci piacere. Crudeltà e perfidia, invece, ci offendono per la loro stessa natura, e non è mai possibile conciliarci con queste qualità né in noi stessi né negli altri. Così, la prima delle due ipotesi sud-

dette è una prova innegabile del nostro sistema e l'altra, nel peggiore dei casi, è in accordo con esso.

Ma l'orgoglio e l'umiltà non sorgono unicamente da queste qualità della mente, qualità che, secondo i grossolani sistemi correnti di etica, sono state considerate come componenti del dovere morale, ma anche da tutte quelle altre qualità che abbiano un rapporto con il piacere e il dolore. Niente lusinga la nostra vanità più della capacità di piacere per la nostra arguzia[7], il nostro buon umore, o qualsiasi altra dote; e niente ci dà una mortificazione maggiore che subire uno scacco in qualsiasi tentativo volto in questo senso. Nessuno è mai riuscito a dire cosa sia l'*arguzia*, e a spiegare perché una certa conformazione mentale debba rientrare in quella denominazione e un'altra debba esserne esclusa. È soltanto il gusto che può decidere su questioni del genere, né possediamo un altro criterio con cui poter formulare un giudizio di questo tipo. Ma che cosa è mai questo *gusto*, dal quale la vera e la falsa arguzia ricevono in un certo senso il loro essere, e senza del quale nessun pensiero può avere mai alcun diritto a una di queste denominazioni? Ovviamente non è altro che una sensazione di piacere originata dalla vera arguzia, e una sensazione spiacevole originata da una falsa arguzia, pur non riuscendo noi a identificare le ragioni di quella sensazione piacevole o spiacevole. È proprio il potere di suscitare queste opposte sensazioni a essere quindi l'essenza della vera e della falsa arguzia, e di conseguenza la causa dell'orgoglio o dell'umiltà che ne derivano.

Vi sarà forse qualcuno che, abituato allo stile delle scuole e dei pulpiti e non avendo mai considerato la natura umana sotto nessun'altra luce se non quella in cui *essi* la pongono, potrà a questo punto sorprendersi sentendomi parlare della virtù quale fonte di orgoglio, passione che lui considera come vizio; e del vizio quale fonte di umiltà, che ha imparato a considerare come virtù. Ma per non discutere

[7] [*wit*: il lettore intenda la traduzione italiana « arguzia » nella sua accezione di « vivacità di ingegno ». La discussione sulla natura del *wit* era particolarmente viva nel '700: cfr. Shaftesbury, Hutcheson.]

sulle parole, preciso che per *orgoglio* intendo quella piacevole impressione che nasce nella mente quando ci sentiamo soddisfatti di noi stessi per la nostra virtù, bellezza, ricchezza o potere; e che per *umiltà* intendo l'impressione opposta. È evidente che la prima impressione non è sempre viziosa, né la seconda sempre virtuosa. Anche la moralità più rigida ci consente di provare piacere al pensiero di un'azione generosa; e nessuno reputa una virtù provare sterili rimorsi al pensiero di passate scelleratezze e bassezze. Esaminiamo quindi queste impressioni in sé e per sé; e ricerchiamo le loro cause, siano esse riposte nella mente o nel corpo, senza più preoccuparci della lode o del biasimo che possono accompagnarle.



SEZIONE OTTAVA

IL BELLO E IL BRUTTO

Sia che consideriamo il corpo come una parte di noi, sia che diamo ragione a quei filosofi che lo considerano come qualcosa di esterno, bisogna sempre ammettere che esso è abbastanza intimamente connesso con noi da formare una di quelle duplici relazioni che, come ho affermato, sono necessarie alle cause dell'orgoglio e dell'umiltà. Ogni qual volta troviamo, quindi, che una relazione di impressioni si accompagna a una relazione di idee, possiamo con sicurezza aspettarci o l'una o l'altra di queste due passioni, a seconda che l'impressione sia piacevole o spiacevole. Ma il *bello,* di qualunque tipo esso sia, ci dà una gioia e una soddisfazione particolari, mentre il *brutto* produce in noi dolore, quale che sia il soggetto su cui è posto, e sia che lo si riscontri in un oggetto animato o inanimato. Se quindi il bello o il brutto si trovano proprio sul nostro corpo, questo piacere o questo dolore devono mutarsi in orgoglio o umiltà, in quanto sono presenti in questo caso tutte le circostanze che si richiedono per produrre un perfetto passaggio di impressioni e di idee. Queste sensazioni opposte sono in relazione con opposte

passioni. Il bello e il brutto sono in stretta relazione con l'io, oggetto di tutte e due queste passioni. Nessuna meraviglia, allora, se la nostra bellezza diventa oggetto di orgoglio e la bruttezza oggetto di umiltà.

Questo effetto delle nostre personali qualità fisiche non soltanto è una prova a sostegno del mio sistema, in quanto mostra che le passioni non sorgono in questo caso in assenza di tutte le circostanze che ho posto come requisiti, ma può essere adoperato come un argomento a favore, anche più forte e convincente. Se prendiamo in considerazione tutte le ipotesi che la filosofia o il senso comune hanno formulato per spiegare la differenza tra il bello e il brutto, troveremo che tutte si risolvono in questo: che il bello è quell'ordine e quell'insieme combinato di parti che, o per *costituzione prima* della nostra natura, o per *abitudine*, o per *capriccio*, è adatto a dare all'anima piacere e soddisfazione. Questo è il carattere distintivo del bello, carattere cui si riduce la differenza tra il bello e il brutto, il quale ha come sua naturale tendenza quella di produrre dolore. Piacere e dolore, quindi, non soltanto accompagnano necessariamente il bello e il brutto, ma costituiscono la loro stessa essenza. E invero, se pensiamo che gran parte della bellezza che ammiriamo negli animali e in altri oggetti deriva dall'idea di convenienza e di utilità, non ci faremo alcuno scrupolo di accettare questa opinione. Bella in un animale è la forma che esprime forza; in un altro, quella che è segno della sua agilità. L'ordine e le comodità di un palazzo non sono meno essenziali alla sua bellezza di quanto lo siano la sua forma e il suo aspetto esteriori. Analogamente, le regole dell'architettura richiedono che la sommità di una colonna sia più sottile della sua base, e questo perché tale forma ci suggerisce un'idea di stabilità, che è piacevole, mentre la forma contraria ci dà un senso di pericolo, che è spiacevole. Da innumerevoli esempi di questo tipo, e riflettendo inoltre che la bellezza, come l'arguzia, non si può definire, ma viene colta unicamente dal gusto o dalla sensazione, possiamo concludere che la bellezza non è altro che una forma che produce piacere, mentre la bruttezza è una configurazione di parti che suscita dolore;

e dal momento che il potere di produrre dolore e piacere costituiscono l'essenza del bello e del brutto, tutti gli effetti di queste qualità devono derivare dalla sensazione; e fra gli altri, anche l'orgoglio e l'umiltà, che di tutti quegli effetti sono i più comuni e cospicui.

Ritengo che questo sia un argomento giusto e decisivo, ma per conferire al nostro ragionamento maggiore autorità, supponiamo per un momento che sia falso e vediamone le conseguenze. Quindi, se il potere di produrre piacere e dolore non costituisce l'essenza del bello e del brutto, è certo che le sensazioni almeno sono inseparabili dalle qualità ed è addirittura difficile considerarle prescindendo da esse. Ora, non vi è niente di comune alla bellezza naturale e a quella morale (che sono entrambe causa di orgoglio) se non questo potere di produrre piacere; e dal momento che un effetto comune presuppone sempre una causa comune, è chiaro che in entrambi i casi il piacere deve essere la causa reale e determinante della passione. Ancora: fra la bellezza del nostro corpo e la bellezza di oggetti a noi esterni ed estranei non c'è nulla di originariamente diverso, se non che l'una è in stretta relazione con noi, al contrario dell'altra. Questa differenza originaria deve quindi essere la causa di tutte le altre loro differenze, e, fra l'altro, del loro diverso influsso sulla passione dell'orgoglio che è suscitata dalla bellezza della nostra persona, ma non è affatto influenzata da quella degli oggetti esterni ed estranei. Affiancando ora queste due conclusioni, troviamo che insieme costituiscono il sistema da noi esposto, quello cioè secondo cui il piacere, come impressione dotata di una relazione o di una rassomiglianza, quando è posto su un oggetto anch'esso in relazione, per un naturale passaggio produce orgoglio, e il suo contrario umiltà. Questo sistema sembra dunque già sufficientemente confermato dall'esperienza, anche se da parte nostra non abbiamo ancora esaurito gli argomenti di cui disponiamo.

A produrre orgoglio non è soltanto la bellezza del corpo, ma anche la sua forza e il suo vigore. La forza è un tipo di potenza, e quindi il desiderio di eccellere in forza deve considerarsi una forma minore di *ambizione*; di tale feno-

meno daremo perciò una spiegazione sufficientemente esauriente quando tratteremo di questa passione.

Per quanto riguarda tutte le altre doti fisiche, possiamo osservare che, in generale, tutto ciò che in noi è utile, bello o singolare è oggetto di orgoglio e il contrario di umiltà. Ora, è ovvio che tutto ciò che è utile, bello o singolare concorda nel produrre un certo particolare piacere, e in null'altro; causa della passione devono quindi essere il piacere e la relazione con l'io.

Sebbene ci si possa chiedere se la bellezza non sia qualcosa di reale e di diverso dal potere di produrre piacere, non si potrà mettere in dubbio che la sorpresa, non essendo altro che un piacere suscitato dalla novità, non è propriamente parlando una qualità propria di un oggetto, ma semplicemente una passione o impressione propria dell'anima. Deve essere quindi da questa impressione che, in virtù di un passaggio naturale, sorge l'orgoglio. E tanto naturale è questo suo sorgere, che non vi è nulla *in noi o appartenente a noi* che, destando sorpresa, non susciti nello stesso tempo anche quest'altra passione. Così ci vantiamo delle singolari avventure che ci son capitate, delle situazioni cui siamo sfuggiti e dei pericoli cui siamo stati esposti. Di qui derivano le più comuni menzogne, per cui, senza alcun interesse e per pura vanità, gli uomini accumulano una quantità di eventi straordinari che o sono frutto della loro immaginazione o, se veri, non hanno alcun rapporto con loro. La loro fertile inventiva li fornisce di innumerevoli avventure; e in mancanza del talento inventivo, si appropriano delle avventure capitate ad altri per soddisfare la propria vanità.

In questo fenomeno trovano posto due curiosi esperimenti che, se messi a confronto, secondo le note regole con cui giudichiamo delle cause e degli effetti in anatomia, nella filosofia naturale e in altre scienze, si dimostreranno un inconfutabile argomento a favore dell'influenza di quella duplice relazione di cui abbiamo sopra parlato. In base al primo di questi esperimenti noi troviamo che un oggetto suscita orgoglio mediante il solo interporsi del piacere, e questo perché la qualità per cui suscita orgoglio non è in realtà altro che

il potere di produrre piacere. In base al secondo esperimento noi troviamo che il piacere produce orgoglio mediante un passaggio che procede sulla linea delle idee in relazione con noi; quando infatti rompiamo questa relazione, la passione svanisce immediatamente. Un'avventura sorprendente cui abbiamo partecipato è in relazione con noi e per questo produce orgoglio; ma le avventure di altri, anche se possono causare piacere, tuttavia per l'assenza di questa relazione di idee non susciteranno mai quella passione. Quale altra dimostrazione si potrebbe mai desiderare per il nostro sistema?

C'è una sola obiezione a questo sistema per quanto riguarda il nostro corpo, e consiste in questo: sebbene non ci sia nulla di più gradevole della salute e di più doloroso della malattia, pur tuttavia gli uomini non sono di solito né orgogliosi per l'una né umiliati per l'altra. Ma questo troverà una facile spiegazione considerando la *seconda* e la *quarta* delle limitazioni proposte al nostro sistema generale. In esse si osservava che nessun oggetto produce mai orgoglio o umiltà a meno di non avere qualcosa di *peculiare* a noi; e inoltre, che ogni causa di quella passione deve essere in qualche misura *costante*, e deve stare in una certa proporzione con la durata del nostro io che è il suo oggetto. Ora, dal momento che la salute e la malattia sono sempre instabili in tutti gli uomini, e non c'è nessuno che sia *unicamente e stabilmente* sano o malato, queste accidentali benedizioni e calamità sono in certo modo separate da noi, e non sono mai considerate come connesse con il nostro essere e la nostra esistenza. E che questa spiegazione sia esatta si vede dal fatto che ogni qual volta una malattia di qualsiasi genere sia tanto radicata nella nostra costituzione da non lasciarci alcuna speranza di guarigione, da quel momento essa diventa oggetto di umiltà; il che appare evidente nei vecchi, che nulla mortifica più del pensiero della loro età e dei loro acciacchi. Essi cercano di nascondere il più a lungo possibile la loro cecità e sordità, i loro reumatismi e la loro gotta; e non li confessano mai senza riluttanza e fastidio. E sebbene i giovani non si vergognino di ogni mal di testa e di ogni raffreddore che si buscano, tuttavia non c'è argomento

più adatto a mortificare l'orgoglio umano e a farci avere una bassa opinione della nostra natura di quello per cui in ogni momento della nostra vita siamo soggetti a tali infermità. Ciò dimostra a sufficienza che i dolori e le malattie del corpo sono veramente di per sé causa di umiltà, anche se l'abitudine di valutare qualsiasi cosa alla luce di un confronto, piuttosto che per i suoi pregi e per il suo valore intrinseco, ci fa trascurare queste calamità che possono abbattersi su chiunque, e fa sì che noi ci formiamo un'idea dei nostri meriti e del nostro carattere prescindendo da esse.

Ci vergognamo di quelle malattie che colpiscono gli altri e che sono pericolose o spiacevoli per loro. Dell'epilessia, perché fa inorridire chiunque ne sia spettatore; della scabbia, perché è contagiosa; della scrofola, perché di solito è ereditaria. Nel giudicare se stessi, gli uomini tengono sempre in considerazione i sentimenti degli altri; questo è apparso con chiarezza in alcuni dei ragionamenti sin qui fatti e apparirà ancor più evidente in seguito, quando lo si spiegherà più esaurientemente.

SEZIONE NONA

DEI VANTAGGI E DEGLI SVANTAGGI ESTERNI

(es. dei possedimenti come case, giardini, equipaggi; della [illegible] ricchezza e nobiltà della propria famiglia con la prevalenza [illegible] sul femminile; tutti questi sono cause [illegible] d'orgoglio).

Ma sebbene l'orgoglio e l'umiltà abbiano per loro causa naturale e più immediata le qualità della nostra mente e del nostro corpo, e cioè l'*io*, l'esperienza ci dice che vi sono molti altri oggetti che producono queste affezioni, e che quel primo oggetto è in qualche misura oscurato e sperduto nella moltitudine di oggetti estranei ed estrinseci. Troviamo la vanità riposta in case, giardini, equipaggi, oltre che in meriti e pregi personali; e sebbene questi vantaggi esterni siano di per sé estremamente lontani dal pensiero o dalla persona, tuttavia hanno un notevole influsso anche su una passione che è rivolta verso l'io in quanto suo oggetto ultimo. Questo accade quando gli oggetti esterni acquistano una qualche particolare relazione con noi, e hanno quindi con noi un

legame e un rapporto. Un bel pesce nell'oceano, un animale nel deserto, e insomma qualsiasi cosa che non ci appartenga e non abbia alcuna relazione con noi, non ha modo di influire sulla nostra vanità, per straordinarie che siano le qualità di cui possa essere dotata, e per quanto stupore e ammirazione possa spontaneamente suscitare. Deve essere in qualche modo collegata con noi per riuscire a toccare il nostro orgoglio. La sua idea deve in qualche modo essere agganciata all'idea di noi stessi; e il passaggio dall'una all'altra deve essere facile e naturale.

Ma è qui degno di nota che, sebbene la relazione della *rassomiglianza* agisca sulla mente allo stesso modo della contiguità e della causalità, facendoci passare da un'idea a un'altra, tuttavia essa è raramente motivo di orgoglio e di umiltà. Se rassomigliamo a una persona in uno qualsiasi degli aspetti pregevoli del suo carattere, dobbiamo, in qualche misura, possedere la qualità in cui le rassomigliamo; e preferiamo sempre vedere questa qualità in noi stessi piuttosto che per riflesso in un'altra persona, quando vogliamo trovarvi motivo di vanità. Così che, sebbene una somiglianza possa a volte suscitare quella passione suggerendo una più alta idea di noi stessi, è pur sempre all'io che lo sguardo infine si rivolge, ed è nell'io che la passione trova la sua causa ultima e il suo fine.

Vi sono, è pur vero, dei casi in cui certuni mostrano di menar vanto perché rassomigliano a un grande personaggio nel suo portamento, nella sua fisionomia, nel suo aspetto o in altri particolari secondari che non contribuiscono minimamente alla sua reputazione; ma si deve riconoscere che simili casi non sono molto comuni, né son poi di gran peso per queste affezioni. La ragione che io ne do è la seguente: non possiamo mai menar vanto di rassomigliare a una persona in futili minuzie, a meno che questa persona non sia dotata di qualità talmente luminose da suscitare in noi rispetto e venerazione. A rigor di termini, sono allora queste qualità le cause che, in virtù della loro relazione con noi, generano la nostra vanità. Ma in che modo sono in relazione con noi? Fanno parte del personaggio che ammiriamo, e sono

quindi connesse con quelle futili minuzie che riteniamo facciano anch'esse parte della sua persona; queste futili minuzie sono connesse con le qualità in cui gli rassomigliamo e che sono in noi; e queste nostre qualità, essendo delle parti, sono connesse con il tutto, formando in tal modo una catena di parecchi anelli fra noi e le luminose qualità della persona cui rassomigliamo. D'altra parte, questa molteplicità di relazioni deve indebolire la connessione; è evidente che la nostra mente, passando dalle qualità più luminose a quelle di minor conto, dovrà per contrasto percepire ancor meglio la pochezza di queste ultime e in certa misura vergognarsi del paragone e della rassomiglianza.

La relazione di contiguità, quindi, e quella di causalità fra la causa e l'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà, sono le sole necessarie a far sorgere queste passioni; e queste relazioni non sono niente altro che qualità tali da far passare l'immaginazione da un'idea a un'altra. Vediamo ora quale effetto possono avere queste relazioni sulla mente, e in che modo esse diventano così necessarie al sorgere di queste passioni. È evidente che l'associazione delle idee opera in modo così silenzioso e impercettibile che difficilmente ce ne accorgiamo, e la individuiamo più per i suoi effetti che per qualche sensazione e percezione diretta; non produce emozioni e non fa sorgere nessun genere di impressioni nuove, ma si limita a modificare quelle idee che la mente già prima possedeva e che può richiamare quando vuole. Da questo ragionamento, nonché da esperienze inconfutabili, possiamo concludere che un'associazione di idee, per quanto necessaria, non è da sola sufficiente a far sorgere una passione.

È evidente, allora, che quando la mente prova la passione dell'orgoglio e dell'umiltà all'apparire di un oggetto con cui è in relazione, oltre alla relazione o passaggio del pensiero c'è una emozione o impressione originaria prodotta da qualche altro principio. Il problema è se l'emozione prodotta per prima sia la passione stessa o sia qualche altra impressione legata a essa. Non ci vuol molto a risolvere questo problema, perché, a parte tutti gli altri argomenti di cui questo tema abbonda, deve apparire evidente che la rela-

zione delle idee, che l'esperienza ci dimostra essere una circostanza tanto necessaria a far sorgere la passione, sarebbe del tutto superflua se non favorisse una relazione di affezioni e non facilitasse il passaggio da un'impressione a un'altra. Se la natura avesse prodotto direttamente le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, esse sarebbero complete in se stesse, e non richiederebbero supplemento o incremento alcuno da parte di nessun'altra affezione. Ma supponendo che la prima emozione sia in relazione solo con l'orgoglio o con l'umiltà, si capisce facilmente a quale scopo possa servire la relazione degli oggetti, e come le due diverse combinazioni di impressioni e idee, unendo le loro forze, possano secondare reciprocamente la loro azione. E non solo questo si capisce facilmente, ma oso affermare che è il solo modo per capirlo. Un agevole passaggio di idee che, di per sé, non causi alcuna emozione, non può mai essere necessario, e neanche utile a queste passioni, se non favorendo il passaggio fra certe impressioni poste in relazione. Per non dire, poi, che uno stesso oggetto causa un grado maggiore o minore di orgoglio non soltanto in proporzione all'aumentare e al diminuire delle sue qualità, ma anche a seconda della lontananza o vicinanza della relazione: che è a sua volta un chiaro argomento per dimostrare il passaggio delle affezioni in corrispondenza della relazione delle idee; ogni cambiamento nella relazione produce infatti un cambiamento proporzionato nella passione. Così, una parte del nostro sistema, quella riguardante le relazioni delle idee, è una prova sufficiente dell'altra parte, quella che riguarda le relazioni delle impressioni; e a sua volta essa è così evidentemente fondata sull'esperienza che sarebbe proprio una perdita di tempo cercare di darne ulteriori prove.

Questo apparirà con ancor maggiore evidenza in alcuni casi particolari. Gli uomini menano vanto della bellezza del loro paese, della loro provincia, della loro parrocchia. Qui è chiaro che l'idea della bellezza provoca piacere; e questo piacere è in relazione con l'orgoglio. L'oggetto e la causa di questo piacere sono per ipotesi in relazione con l'io, che è l'oggetto dell'orgoglio. Per questa duplice relazione di im-

pressioni e di idee si verifica un passaggio dalla prima all'altra.

Gli uomini menano anche vanto della mitezza del clima o della fertilità della loro terra natia; della bontà dei vini, delle frutta o dei viveri che essa produce; della dolcezza e della forza della loro lingua, e di altri particolari del genere. Questi oggetti, è chiaro, hanno un rapporto con il piacere dei sensi, e sono originariamente considerati piacevoli al tatto, al gusto e all'udito. Com'è mai possibile che essi diventino oggetti di orgoglio, se non tramite il passaggio di cui abbiamo sopra parlato?

Vi sono alcuni che mostrano vanità di tipo opposto, e ostentano di apprezzare ben poco la propria terra in confronto agli altri paesi attraverso cui hanno viaggiato. Queste persone, quando sono nel proprio paese e circondati dai loro conterranei, trovano che quella strettissima relazione che intercorre fra loro e la propria terra, essendo condivisa da tanti, perde in qualche modo la sua forza; mentre la relazione, anche se lontana, che li lega a un paese straniero, relazione formatasi perché lo hanno visitato e vi hanno vissuto, si rafforza per la consapevolezza di quanto pochi siano coloro che han fatto lo stesso. Per questa ragione ammirano sempre la bellezza, l'utilità e la rarità di quel che trovano all'estero molto più di quel che hanno nel loro paese.

Dal momento che possiamo menar vanto di una terra, di un clima o di qualsiasi oggetto inanimato che abbia relazione con noi, non c'è da stupirsi se meniamo vanto delle qualità di coloro che hanno con noi legami di sangue e di amicizia. Di conseguenza, troviamo che proprio quelle qualità che in noi suscitano orgoglio, suscitano la stessa affezione, pur se in minor grado, anche quando le riscontriamo in persone che hanno legami con noi. La bellezza, la bravura, i meriti, il credito e gli onori dei parenti vengono scrupolosamente ostentati dagli orgogliosi, proprio come una delle più notevoli fonti della loro vanità.

Come siamo orgogliosi delle ricchezze che possediamo, così, per soddisfare la nostra vanità, desideriamo che tutti coloro che hanno un qualche legame con noi siano egual-

mente ricchi, e ci vergognamo di chiunque, fra i nostri amici e parenti, sia indigente e povero. Per questa ragione respingiamo i poveri il più lontano possibile da noi; quindi, dato che non possiamo impedire che qualche lontano parente sia povero, e siccome i nostri antenati sono considerati come i nostri parenti più stretti, tutti fan mostra di appartenere a una buona famiglia e di discendere da una lunga serie di antenati ricchi e illustri.

Ho spesso avuto occasione di osservare che coloro che si vantano dell'antichità della loro famiglia sono felici quando possono aggiungervi la circostanza che i loro antenati son stati ininterrottamente per molte generazioni proprietari dello stesso fondo, e che la loro famiglia non ha mai mutato possedimenti, o non si è mai trapiantata in un'altra contea o provincia. Ho anche osservato che un altro motivo di vanità si aggiunge quando possono vantare il fatto che questi possedimenti sono stati trasmessi lungo un ramo unicamente maschile e che le loro fortune e i loro onori non sono mai passati attraverso una donna. Cerchiamo di spiegare questi fenomeni con il nostro sistema.

È evidente che quando qualcuno si vanta dell'antichità della propria famiglia, motivo della sua vanità non sono soltanto la lunga successione nel tempo e il numero dei suoi avi, ma anche le loro ricchezze e il loro credito, il cui lustro dovrebbe riflettersi su di lui a causa del legame di parentela. Prima di tutto egli considera questi oggetti; ne riceve una sensazione piacevole, e quindi, tornando a sé tramite la relazione di genitore e figlio, si esalta di orgoglio in virtù della duplice relazione di impressioni e di idee. Dal momento che, quindi, la passione dipende da queste relazioni, qualsiasi cosa rafforzi una delle relazioni deve anche accrescere la passione, e qualsiasi cosa indebolisca le relazioni deve anche smorzare la passione. Ora, non c'è dubbio che l'identità e la continuità nel possesso rafforza la relazione delle idee che sorge dai legami di sangue e di parentela, e trasporta con maggiore facilità l'immaginazione da una generazione all'altra, dagli avi più remoti ai loro posteri, che ne sono sia gli eredi sia i discendenti. Proprio per que-

sta maggiore facilità, l'impressione viene trasmessa in modo più completo, e suscita in maggior misura orgoglio e vanità.

Lo stesso vale per la trasmissione degli onori e delle fortune attraverso una discendenza unicamente maschile, che non passa per discendenti di sesso femminile. È una delle qualità della natura umana, e la prenderemo in seguito in considerazione [8], che l'immaginazione si rivolga spontaneamente a tutto ciò che è importante e notevole; e quando le si presentano due oggetti, uno piccolo e uno grande, di solito tralascia il primo e si sofferma unicamente sul secondo. Poiché nella società coniugale il sesso maschile ha un vantaggio su quello femminile, il marito attira per primo la nostra attenzione; e il pensiero si sofferma su di lui con maggior soddisfazione, oltre ad arrivare a lui con maggiore facilità che alla consorte, sia che lo consideriamo direttamente, sia che si giunga a lui passando attraverso degli oggetti con cui è in relazione. È facile accorgersi che questa proprietà deve rafforzare la relazione fra figlio e padre, e indebolire quella con la madre. Dal momento che tutte le relazioni, infatti, non sono altro che una propensione a passare da un'idea a un'altra, qualsiasi cosa rafforzi questa propensione rafforza la relazione; e siccome la nostra propensione a passare dall'idea del figlio a quella del padre è più forte di quella a passare dall'idea del figlio a quella della madre, dovremo considerare la prima relazione come più stretta e più importante. Ecco perché i figli portano di solito il nome del padre, e sono ritenuti di nascita più o meno nobile a seconda della famiglia paterna. E sebbene la madre possa essere dotata di spirito e ingegno superiori a quelli del padre, come spesso infatti succede, prevale, malgrado le eccezioni, la *regola generale* secondo la teoria su esposta. E anche quando una qualche superiorità, o qualche altra ragione, è tanto notevole da far sì che i figli rappresentino la famiglia della madre piuttosto che quella del padre, pur tuttavia la regola generale mantiene ancora un'efficacia tale da indebolire la relazione e operare una sorta di frattura nella linea degli antenati.

[8] Parte II, sez. 2.

L'immaginazione non passa con facilità dall'uno all'altro e non è in grado di trasferire l'onore e il credito degli antenati alla loro posterità dello stesso nome e della stessa famiglia così prontamente come quando il passaggio è invece conforme alle regole generali e passa da padre a figlio e da fratello a fratello.

SEZIONE DECIMA

PROPRIETÀ E RICCHEZZA

Ma la relazione che è considerata più stretta delle altre, e che fra tutte è quella che più facilmente suscita la passione dell'orgoglio, è quella di *proprietà*. Mi sarà impossibile spiegare pienamente questa relazione prima di aver trattato della giustizia e delle altre virtù morali. Sarà qui sufficiente osservare che la proprietà si può definire come *quella relazione fra una persona e un oggetto che le permette, impedendolo invece a chiunque altro, il suo libero uso e possesso, senza violare le leggi della giustizia e dell'equità morale*. Se quindi la giustizia è una virtù che ha un'influenza spontanea e originaria sulla mente umana, si può trattare la proprietà come una particolare specie di *causalità*, sia che consideriamo la libertà che conferisce al proprietario di operare a suo piacimento con l'oggetto, oppure i vantaggi che egli ne ricava. Lo stesso varrà nel caso si considerasse la giustizia non come una virtù naturale ma artificiale, secondo il sistema di certi filosofi. Allora infatti l'onore, il costume e le leggi civili faranno le veci della coscienza naturale e produrranno in qualche misura gli stessi effetti. Questo, per adesso, è certo: che, fare accenno alla proprietà conduce il nostro pensiero al proprietario, e fare accenno al proprietario lo conduce alla proprietà; ed essendo questa la prova di una perfetta relazione di idee, è tutto ciò di cui abbiamo bisogno per i nostri scopi attuali. Una relazione di idee, unita a una relazione di impressioni, produce sempre un passaggio di affezioni; e quindi, ogni volta che un oggetto legato a noi dalla rela-

zione di proprietà ci dà piacere o dolore, possiamo essere certi che da questa congiunzione di relazioni dovranno sorgere l'orgoglio o l'umiltà, se il sistema su esposto è solido e soddisfacente. E possiamo subito accertarci se le cose stiano o meno così, dando uno sguardo anche estremamente sommario alla vita umana.

Tutto quello che appartiene a un uomo vanitoso è il meglio che secondo lui si possa trovare. Le sue case, equipaggi, mobilio, abiti, cavalli, cani, sono, a suo avviso, al di sopra di tutti gli altri; ed è facile osservare che dalla minima superiorità riscontrabile in essi egli trae nuovo motivo di orgoglio e di vanità. Il suo vino, a sentir lui, ha un sapore migliore di qualsiasi altro; la sua cucina è la più squisita; la sua tavola, la meglio imbandita; i suoi servi, i più esperti; l'aria della zona in cui vive è la più salubre; la terra che coltiva è la più fertile; la sua frutta matura prima e meglio: questo è pregevole perché è nuovo, quello perché è antico. Questo è opera di un famoso artista, quello appartenne un tempo a questo o quel principe o uomo illustre: in una parola, tutti gli oggetti utili, belli o sorprendenti, o tutti quelli che abbiano una relazione con oggetti del genere, possono far sorgere la passione dell'orgoglio, tramite la relazione di proprietà. Concordano nella loro capacità di suscitare piacere, e in null'altro; solo questo hanno in comune; e pertanto, questa deve essere la qualità che produce la passione, loro effetto comune. Poiché ogni nuovo esempio è una nuova dimostrazione, e poiché di esempi ne abbiamo qui senza fine, posso osare di affermare che mai un sistema è stato così pienamente provato dall'esperienza quanto quello che ho qui proposto.

Se la proprietà di una cosa che dà piacere per la sua utilità, bellezza o novità produce anche orgoglio in virtù di una duplice relazione di impressioni e di idee, non c'è da meravigliarsi che il potere di ottenere tale proprietà abbia lo stesso effetto. Ora, la ricchezza si deve considerare come il potere di ottenere la proprietà di qualsiasi cosa ci piaccia; ed è solo per questo che la ricchezza ha un'influenza sulle passioni. La carta moneta sarà in molti casi considerata co-

me ricchezza, perché può dare il potere di acquistare il metallo pregiato: e questo non è ricchezza perché è metallo dotato di certe qualità di solidità, peso e fusibilità, ma solo perché ha una relazione con i piaceri e le comodità della vita. Una volta ammesso questo, che di per sé è così evidente, possiamo trarne uno dei più solidi argomenti di cui mi sia mai servito per provare l'influenza della duplice relazione sull'orgoglio e sull'umiltà.

Parlando dell'intelletto, si è già osservato[9] che la distinzione che talvolta facciamo tra un *potere* e il suo *esercizio* è del tutto oziosa, e che di nessun uomo e di nessun essere si dovrebbe mai pensare che possegga una qualsiasi capacità a meno che questa non sia esercitata e messa in atto. Ma sebbene questo sia perfettamente vero per un modo di pensare retto e *filosofico*, non è però di certo *la filosofia* delle nostre passioni; molte cose agiscono su di esse per mezzo dell'idea e dell'immagine del potere, indipendentemente dal suo effettivo esercizio. Ci rallegriamo quando acquistiamo la capacità di procurare piacere; e quando qualcun altro acquista il potere di dar dolore ne soffriamo. Questo risulta evidente dall'esperienza; ma per dare una spiegazione corretta della questione e dar ragione di questa soddisfazione e di questa pena, dobbiamo soppesare le seguenti riflessioni.

È evidente che l'errore di distinguere fra potere ed esercizio del potere non deriva completamente dalla dottrina scolastica del *libero arbitrio* che, anzi, ha ben poca parte nella vita quotidiana e non ha che una scarsa influenza sui nostri modi di pensare comuni e popolari. Secondo quella dottrina i motivi del nostro agire non ci privano del nostro libero arbitrio, né ci sottraggono il potere di compiere una qualsiasi azione o di astenercene. Ma, secondo il comune modo di pensare, l'uomo non ha alcun potere se fra lui e la soddisfazione dei suoi desideri ci sono dei motivi importantissimi che lo costringono ad astenersi da quel che desidera fare. Non penso di essere caduto in potere del mio nemico

[9] [Libro I, parte III, sez. 14.]

se vedo che mi passa accanto per la strada con una spada al fianco, mentre io sono completamente disarmato. So che il timore del giudice è un freno non meno forte di quello del ferro, e che sono perfettamente al sicuro, come se lui fosse in catene o in prigione. Ma quando una persona acquista su di me un'autorità tale che non solo non esistano ostacoli esterni a impedire le sue azioni, ma che egli possa inoltre punirmi o ricompensarmi a suo piacimento, senza alcun timore di essere a sua volta punito, allora gli attribuisco un pieno potere e mi considero suo suddito e vassallo.

Se ora confrontiamo questi due casi, e cioè quello di una persona che abbia fortissimi motivi di interesse o di sicurezza personale per astenersi da una certa azione, e quello di un'altra persona che non sia soggetta a nessuna imposizione del genere, troveremo che, in conformità alla filosofia esposta nel libro precedente, fra di essi la sola differenza *nota* sta in questo: che nel primo caso, dall'*esperienza passata* concludiamo che la persona in questione non compirà mai quella certa azione; mentre, nel secondo caso, concludiamo che è possibile e probabile che la compia. Niente, spesso, è più fluttuante e incostante della volontà umana; e non c'è nulla che possa darci un'assoluta certezza nel pronunciarci su una qualsiasi azione futura di un uomo, se non la presenza di motivi veramente forti. Quando vediamo che una persona è libera da motivi di tal forza, supponiamo che sia possibile tanto che agisca quanto che si astenga; e sebbene possiamo in genere concludere che a determinare quel che farà o non farà sono dei motivi e delle cause, questo non elimina tuttavia l'incertezza dei nostri giudizi su queste cause, né elimina l'influenza di questa incertezza sulle passioni. Dal momento che, quindi, attribuiamo il potere di compiere un'azione a chiunque non abbia dei motivi estremamente forti per astenersene, e lo neghiamo a chiunque ne abbia, si può giustamente concludere che il *potere* rimanda sempre all'*esercizio* del potere, effettivo o probabile che sia, e che noi consideriamo una persona come dotata di una capacità quando l'esperienza passata ci dice che è probabile, o per lo meno possibile, che essa la eserciti. E in verità,

dal momento che le nostre passioni riguardano sempre la esistenza reale di oggetti, e che noi giudichiamo sempre questa realtà basandoci su esempi passati, non può esserci nulla di più probabile in sé, cioè senza bisogno di alcun altro ragionamento, del fatto che il potere consiste nella possibilità e probabilità di un'azione, possibilità o probabilità che ricaviamo dall'esperienza e dalla pratica del mondo.

È ora evidente che ogni qual volta una persona stia nei miei confronti in una situazione tale che non esista alcun motivo veramente forte a impedirle di farmi del male, e quindi è *incerto* se me ne farà o no, questa situazione deve riuscirmi penosa, e non potrò considerare, senza una notevole preoccupazione, la possibilità o la probabilità di subire un torto. A influenzare le passioni non sono soltanto gli eventi che certamente e infallibilmente accadranno, ma anche, pur se in minore misura, gli eventi possibili e contingenti. E sebbene possa verificarsi che io non subisca poi alcun male e scopra quindi nei fatti che, filosoficamente parlando, la persona in questione non aveva alcun potere di farmi del male, dal momento che non me ne ha fatto alcuno, ciò non toglie il senso di pena dovuto all'incertezza precedente. Sia le passioni piacevoli sia quelle spiacevoli possono agire e darmi piacere quando mi accorgo che un bene diventa possibile o probabile perché è divenuto possibile o probabile che qualcuno me ne faccia, essendo scomparsi quei forti motivi che prima gli impedivano di farmene.

Ma possiamo osservare inoltre che questa soddisfazione aumenta quando un bene ci si avvicina in modo tale che è in *nostro* potere prenderlo o lasciarlo, e che non c'è nessun impedimento fisico né alcun forte motivo che ci impedisca di goderne. Poiché tutti gli uomini desiderano il piacere, non ci può essere nulla di più probabile del fatto che se lo procurino quando non c'è nessun ostacolo esterno a impedirlo e quando non si veda alcun pericolo nel seguire le proprie inclinazioni. In questo caso l'immaginazione anticipa facilmente la soddisfazione e procura la stessa gioia che se si fosse realmente persuasi della sua esistenza reale e concreta.

Ma questo non dà sufficiente ragione della soddisfazione che procura la ricchezza. L'avaro trova godimento nel suo denaro, cioè nel *potere* che esso gli dà di procurarsi tutti i piaceri e le comodità della vita, sebbene sappia di aver goduto per quarant'anni della sua ricchezza senza mai impiegarla; nessun genere di ragionamento gli permetterà quindi di concludere che l'effettiva esistenza di questi piaceri è più vicina che se fosse completamente spogliato di tutto quanto possiede. Ma sebbene non possa formulare nessuna conclusione del genere, e cioè asserire una maggior vicinanza del piacere, certo è che egli *immagina* che esso gli sia più vicino quando siano rimossi tutti gli ostacoli esterni insieme con i più potenti motivi di interesse e di pericolo che gli si oppongono. Per ulteriori osservazioni sull'argomento debbo rimandare alla mia trattazione della volontà, lì dove spiegherò[10] quella falsa sensazione di libertà che ci fa immaginare di poter compiere qualsiasi cosa che non sia molto pericolosa o rovinosa. Ogni volta che una persona diversa da noi non è costretta da forti considerazioni di interesse ad astenersi da qualche piacere, giudichiamo, sulla base della *esperienza*, che il piacere ci sarà e che la persona in questione se lo procurerà. Ma quando siamo noi a trovarci in quella situazione, allora giudichiamo, in base a una *illusione della fantasia*, che il piacere sia ancor più vicino e più immediato. La volontà sembra muoversi agevolmente in qualsiasi direzione e getta un'ombra o un'immagine di se stessa anche su quel lato su cui non si era posata. E per mezzo di questa immagine, il godimento sembra avvicinarsi a noi, e ci dà la stessa viva soddisfazione che ne proveremmo se fosse assolutamente certo e incontestabile.

Non sarà ora difficile trarre una conclusione da tutto questo ragionamento, e dimostrare che quando le ricchezze producono orgoglio o vanità in chi le possiede, come non mancano mai di fare, lo si deve a una duplice relazione di impressioni e di idee. La vera essenza della ricchezza consiste nel potere di procurare i piaceri e le comodità della

10 Parte III, sez. 2.

vita. La vera essenza di questo potere consiste nella probabilità che lo si eserciti e nel far sì che noi anticipiamo, con un ragionamento *vero* o *falso* che sia, l'effettiva presenza del piacere. Questa anticipazione del piacere è di per sé un piacere notevolissimo; e dal momento che la sua causa è un qualche possesso o proprietà di cui noi godiamo e che è quindi in relazione con noi, tutte le parti del sistema sopra esposto si presentano distintamente di fronte a noi delineate con estrema precisione e chiarezza.

Per la stessa ragione per cui la ricchezza causa piacere e orgoglio, e la povertà suscita dolore e umiltà, il potere deve produrre le due prime emozioni e la servitù le seconde due. Il potere e l'autorità sugli altri ci mettono in grado di soddisfare tutti i nostri desideri, mentre la servitù, facendoci soggetti alla volontà altrui, ci espone a mille bisogni e mortificazioni.

Val qui la pena di osservare che la vanità del potere e la vergogna della servitù aumentano notevolmente a seconda delle persone su cui esercitiamo la nostra autorità o che la esercitano su di noi. Supponiamo, infatti, che fosse possibile costruire delle statue fornite di un congegno così mirabile da farle muovere e agire obbedendo alla nostra volontà; ebbene, è evidente che possederle ci darebbe piacere e orgoglio, ma non nella misura in cui ce ne darebbe l'esercitare la stessa autorità su creature razionali e sensibili, il cui stato, messo a confronto con il nostro, lo farebbe apparire più gradito e onorevole. Il confronto è sempre un metodo sicuro per aumentare la nostra stima di una cosa. Un uomo ricco sente meglio la felicità della propria condizione se la contrappone a quella di un mendicante. Ma nel potere c'è un particolare vantaggio dovuto al contrasto che in qualche modo si presenta fra noi stessi e la persona che dominiamo. Il confronto si presenta spontaneamente da sé: l'immaginazione lo trova nel soggetto stesso: il passaggio del pensiero per arrivare a rappresentarselo è agevole e rapido. E che questa circostanza abbia un notevole effetto nell'aumentare la sua influenza apparirà in seguito, quando esamineremo la natura della *malignità* e dell'*invidia*.

SEZIONE UNDICESIMA

L'AMORE DELLA FAMA

Ma oltre a queste cause originarie dell'orgoglio e dell'umiltà, c'è una causa secondaria che risiede nelle opinioni degli altri e che ha un'eguale influenza sulle affezioni. La nostra reputazione, le nostre qualità, il nostro buon nome, sono considerazioni di enorme peso e importanza; e anche le altre cause dell'orgoglio, virtù, bellezza e ricchezza, hanno ben poca influenza se non sono secondate dalle opinioni e dai sentimenti degli altri. Per dar ragione di questo fenomeno bisognerà fermarsi prima a spiegare la natura della *simpatia*.

Non c'è qualità della natura umana più notevole, sia in sé e per sé, sia per le sue conseguenze, della nostra propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri. Questo non è solo evidente nei bambini, che abbracciano tranquillamente qualsiasi opinione venga loro proposta, ma anche in uomini del massimo giudizio e intelligenza, che trovano molto difficile seguire la propria ragione e inclinazione in opposizione a quelle dei loro amici e dei loro compagni di ogni giorno. A questo principio dovremmo imputare la grande uniformità che possiamo osservare nelle inclinazioni e nel modo di pensare di coloro che appartengono a uno stesso popolo; ed è molto più probabile che questa rassomiglianza sorga dalla simpatia, più che da una qualsiasi influenza del suolo e del clima che, pur restando invariabilmente identici, non possono certo far restare identico il carattere di un popolo per cent'anni. Un uomo di buon carattere si trova subito in accordo con l'umore delle persone di cui sta in compagnia; e anche l'uomo più orgoglioso e più scontroso riprende qualche tratto dai suoi concittadini e dai suoi conoscenti. Un contegno allegro suscita nella mia mente un

chiaro senso di soddisfazione e serenità; mentre un contegno irato e crucciato mi getta immediatamente in uno stato di tristezza. Odio, risentimento, stima, amore, coraggio, allegria e melanconia: sono tutte passioni che sento più per comunicazione che per mio proprio temperamento e disposizione naturali. Un fenomeno così notevole merita la nostra attenzione, e dobbiamo risalire fino ai suoi primi princìpi.

Quando una qualsiasi affezione nasce per simpatia, dapprima lo si vede solo dai suoi effetti e da quei segni esteriori nel contegno e nella conversazione che ce ne comunicano l'idea. Questa idea si converte immediatamente in una impressione, e acquista un tale grado di forza e di vivacità da diventare la passione stessa, e da produrre un'emozione uguale a quella di una affezione originaria. Per quanto istantaneo possa essere questo mutamento dell'idea in un'impressione, esso deriva da certe considerazioni e riflessioni che, per quanto possano anche sfuggire a chi le fa, non sfuggiranno di certo all'esame rigoroso di un filosofo.

È evidente che l'idea, o piuttosto l'impressione di noi stessi, ci è sempre intimamente presente, e che la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non poter immaginare che qualcosa possa in questo superarla. Quindi, qualsiasi oggetto sia in relazione con noi deve essere concepito con un'analoga vivacità di rappresentazione, secondo i princìpi di cui sopra; e sebbene questa relazione non dovrebbe essere così forte come quella di causalità, deve pur tuttavia avere una notevole influenza. La rassomiglianza e la contiguità non sono relazioni da trascurare; soprattutto quando in base a un'inferenza di causa ed effetto, e all'osservazione dei segni esterni, ci convinciamo della reale esistenza dell'oggetto rassomigliante o contiguo.

Ora, è evidente che la natura ha conservato una grande rassomiglianza fra tutte le creature umane e che noi non notiamo mai negli altri una passione e un principio di cui, in qualche misura, non possiamo trovare in noi un parallelo. L'intelaiatura della nostra mente è qualcosa di analogo all'intelaiatura del nostro corpo. Sebbene le parti possano differire nella forma e nelle dimensioni, identiche ri-

mangono in generale la loro struttura e il loro ordinamento. Vi è una notevolissima rassomiglianza che permane, malgrado tutta la loro varietà; e questa rassomiglianza deve certo contribuire moltissimo a farci entrare nei sentimenti degli altri, e a farceli abbracciare facilmente e con piacere. Di conseguenza troviamo che lì dove, oltre alla generale rassomiglianza della nostra natura, vi è anche una peculiare somiglianza nelle nostre maniere, carattere, paese o lingua, è più facile che ne nasca la simpatia. Quanto più forte è la relazione fra noi e un oggetto, tanto più facilmente l'immaginazione compie il passaggio e comunica alla idea messa in relazione la stessa vivacità di rappresentazione che è sempre propria dell'idea che ci formiamo di noi stessi.

Né poi la rassomiglianza è la sola relazione ad avere questo effetto, ma riceve nuova forza da altre relazioni che possono accompagnarla. I sentimenti degli altri hanno scarsa influenza, quando ci siano molto lontani, e c'è bisogno della relazione di contiguità perché possano compiutamente comunicarsi. Le relazioni di parentela, essendo una specie di relazioni di causalità, possono talvolta contribuire allo stesso effetto; e così anche la nostra familiarità con gli altri, che agisce allo stesso modo dell'educazione e delle abitudini, come vedremo più esaurientemente in seguito [11]. Tutte queste relazioni, se unite insieme, fanno passare l'impressione o la consapevolezza della nostra persona all'idea dei sentimenti o passioni degli altri, facendoceli concepire nel modo più forte e più vivo.

All'inizio di questo trattato [12] si è osservato come tutte le idee derivino dalle impressioni, e come questi due tipi di percezione differiscano solo per il diverso grado di forza e di vivacità con cui colpiscono l'anima. Le parti che compongono le idee e le impressioni sono perfettamente simili. Il modo e l'ordine del loro apparire possono essere identici. Quindi, i diversi gradi della loro forza e vivacità sono il

[11] Parte II, sez. 4.
[12] [Libro I, parte I, sez. 1.]

solo punto che le distingue: e dal momento che questa differenza può in qualche misura essere rimossa da una relazione fra le impressioni e le idee, non c'è da meravigliarsi che un'idea di un sentimento o di una passione possa ravvivarsi tanto da diventare quello stesso sentimento o passione. La viva idea di un oggetto si avvicina sempre all'impressione che se ne ha; e non c'è dubbio che possiamo provare un malessere o un dolore per la sola forza dell'immaginazione, e far quindi diventar reale una malattia pensandoci spesso. Ma questo accade con ancor maggiore evidenza nelle opinioni e nelle affezioni; ed è principalmente qui che un'idea viva si converte in un'impressione. Le nostre affezioni dipendono da noi stessi e dalle operazioni interne della mente più di qualsiasi altra impressione; e per questa ragione esse sorgono nel modo più naturale dall'immaginazione e da ogni viva idea che ce ne formiamo. Questa è la natura e la causa della simpatia; ed è in questo modo che riusciamo a entrare tanto profondamente nelle opinioni e nelle affezioni altrui ogni volta che le scopriamo.

Ciò che è più notevole in tutta questa faccenda è la decisa conferma che questi fenomeni danno al sistema sopra esposto riguardante l'intelletto, e quindi a questo che stiamo ora esponendo riguardante le passioni; i due sistemi, infatti, sono analoghi. È certo evidente che quando proviamo simpatia per le passioni e i sentimenti degli altri, questi moti dell'animo appaiono inizialmente nella *nostra* mente come mere idee, e vengono pensati come appartenenti a un'altra persona, non diversamente da come concepiamo qualsiasi altro dato di fatto. È altresì evidente che le idee delle affezioni altrui si convertono nelle impressioni stesse che rappresentano e che le passioni sorgono in conformità alle immagini che ce ne formiamo. Tutto ciò è oggetto della più comune esperienza e non dipende da una qualche ipotesi propria della filosofia. Questa scienza ha il solo ruolo di spiegare i fenomeni; anche se, allo stesso tempo, bisogna confessare che i fenomeni sono tanto chiari di per sé che rare sono le occasioni in cui dobbiamo servirci di essa. Oltre, infatti, alla relazione di causa ed effetto che ci convince della

realtà della passione per cui proviamo simpatia; oltre ad essa, dico, devono concorrere le relazioni di rassomiglianza e di contiguità perché noi possiamo provare la simpatia nella sua piena perfezione. E dal momento che queste relazioni possono convertire completamente un'idea in un'impressione, e possono comunicare alla prima la vivacità della seconda tanto perfettamente da non perdere nulla nel passaggio, ci sarà facile capire come la relazione di causa ed effetto possa da sola servire a rafforzare e ravvivare una idea. Nella simpatia c'è un'evidente conversione di un'idea in un'impressione. Questa conversione sorge dalla relazione che gli oggetti hanno con il nostro io. Il nostro io ci è sempre intimamente presente. Confrontiamo tutte queste circostanze, e troveremo che la simpatia corrisponde esattamente alle operazioni del nostro intelletto e contiene, anzi, qualcosa di più sorprendente e straordinario.

È ormai tempo di volgere il nostro sguardo dalla considerazione generale della simpatia alla sua influenza sull'orgoglio e l'umiltà, quando queste passioni sorgono dalla lode e dal biasimo, dalla buona reputazione e dal disonore. Possiamo osservare che nessuno è mai lodato da un altro per una qualità che, se reale, di per sé non produrrebbe orgoglio in colui che la possiede. Gli elogi si indirizzano alla sua potenza, o alle sue ricchezze, o alla sua famiglia, o alla sua virtù: cose tutte che sono oggetto di vanità, come abbiamo già illustrato e spiegato. È quindi certo che se una persona si considerasse nella stessa luce in cui appare ai suoi ammiratori, ne riceverebbe innanzitutto un particolare piacere, e quindi proverebbe orgoglio o soddisfazione di sé, in conformità all'ipotesi che abbiamo sopra enunciato. Ora, nulla ci è più naturale che abbracciare in questo caso le opinioni altrui, sia per *simpatia*, che ci rende intimamente presenti tutti i loro sentimenti, sia per *ragionamento*, che ci fa considerare il loro giudizio come una sorta di dimostrazione di quanto affermano. Questi due princìpi dell'autorità e della simpatia influenzano quasi tutte le nostre opinioni; ma devono di certo avere un'influenza particolare quando giudichiamo il nostro valore personale e le nostre qualità. A

tali giudizi si accompagna sempre una passione[13]; e nulla più della loro connessione con la passione tende a disturbare il nostro intelletto spingendoci ad abbracciare le opinioni più irragionevoli; la passione riempie di sé l'immaginazione e dà una nuova forza a ogni idea che abbia una relazione con essa. A questo possiamo aggiungere che, essendo consci di quanto parziali noi siamo a nostro favore, proviamo un particolare compiacimento per tutto ciò che conferma la buona opinione che abbiamo di noi stessi, e facilmente ci turba tutto ciò che le è contrario.

Tutto questo appare molto probabile in teoria; ma per conferire piena certezza a questo ragionamento dobbiamo esaminare i fenomeni delle passioni e vedere se concordano con esso.

Fra questi fenomeni ce n'è uno che possiamo considerare molto favorevole al nostro scopo attuale: e cioè che, anche se la fama è qualcosa di piacevole in generale, pur tuttavia riceviamo, dall'approvazione di coloro che noi stessi stimiamo e approviamo, una soddisfazione molto maggiore di quella che riceviamo dall'approvazione di coloro che odiamo e disprezziamo. Analogamente, ci umilia soprattutto il disprezzo delle persone al giudizio delle quali attribuiamo un qualche valore, mentre restiamo in gran parte indifferenti per le opinioni del resto dell'umanità. Ma se la mente avesse ricevuto da qualche istinto originario il desiderio della fama e l'avversione per il disonore, fama e disonore ci influenzerebbero ugualmente; e ogni opinione, a seconda che fosse favorevole o sfavorevole, ecciterebbe sempre nello stesso modo quel desiderio o quell'avversione. Il giudizio di uno sciocco, né più né meno che il giudizio di un savio, è il giudizio di un'altra persona: gli è inferiore solo nella sua influenza sul nostro giudizio.

Non solo ci fa più piacere l'approvazione di un savio che quella di uno sciocco, ma ricaviamo ancor maggiore soddisfazione dalla prima, se la si ottiene dopo una lunga e intima familiarità. E questo si spiega nello stesso modo.

[13] Libro I, parte III, sez. 10.

Le lodi altrui non ci danno mai molto piacere a meno che non concordino con l'opinione che abbiamo di noi stessi e non esaltino proprio quelle qualità in cui soprattutto ci distinguiamo. Un semplice soldato dà ben poco valore alla qualità dell'eloquenza; un avvocato a quella del coraggio; un vescovo a quella dell'umorismo; un mercante a quella del sapere. Quale che sia la stima che abbiamo per una qualche qualità astrattamente considerata, quando siamo consci di non possederla, le opinioni di tutto il mondo ci daranno ben poco piacere, e questo perché non riusciranno mai a trascinare con sé la nostra opinione.

Non c'è cosa più comune per uomini provenienti da buona famiglia ma di povere condizioni, che vederli lasciare i propri amici e il proprio paese, per andare a guadagnarsi da vivere con qualche umile lavoro artigianale tra gente straniera, piuttosto che tra coloro che sanno della loro nascita ed educazione. Nessuno saprà chi siamo, dicono, là dove andiamo; e nessuno sospetterà da che famiglia discendiamo. Saremo lontani da tutti i nostri amici e conoscenti, e la nostra povertà e indigenza ci sarà così più facile da sopportare. Esaminando questi sentimenti, trovo che essi forniscono numerosi argomenti molto convincenti a sostegno del mio discorso.

Prima di tutto, possiamo dedurne che dalla simpatia dipende la pena che proviamo nell'essere disprezzati, e che la simpatia dipende dalla relazione che gli oggetti hanno con noi; dal momento che proviamo più che mai pena per il disprezzo di persone che abbiano con noi relazioni sia di parentela sia di contiguità nello spazio, cerchiamo quindi di diminuire questa simpatia e questa pena rescindendo tali relazioni, avvicinandoci cioè a persone estranee e allontanandoci dai parenti.

In secondo luogo, possiamo concludere che alla simpatia son necessarie delle relazioni, non però considerate esclusivamente come tali, ma per l'influenza da esse esercitata nel convertire le nostre idee dei sentimenti altrui in quegli stessi sentimenti, mediante l'associazione tra l'idea della loro persona e l'idea della nostra. Qui infatti sussistono

entrambe le relazioni, sia quella di parentela sia quella di contiguità; ma poiché non sono unite nelle medesime persone, il loro contributo alla simpatia è minore.

In terzo luogo, proprio questo fatto che la simpatia diminuisce quando rescindiamo le relazioni è degno della nostra attenzione. Supponiamo che io viva in misere condizioni fra degli stranieri, e che venga quindi trattato con scarsa considerazione; mi troverò tuttavia più a mio agio in questa situazione, che quando ero quotidianamente esposto al disprezzo dei miei parenti e concittadini. Riceverò sì un doppio disprezzo: dai miei parenti, ma sono lontani, e da coloro che mi circondano, ma mi sono estranei. Questo duplice disprezzo è invece rafforzato dalle due relazioni di parentela e di contiguità. Ma poiché le persone che sono a me legate da queste due relazioni non sono le stesse, questa differenza di idee mantiene separate le impressioni che sorgono dal disprezzo, impedendo loro di fondersi insieme. Il disprezzo dei miei vicini ha una certa influenza; ne ha anche quello dei miei parenti; ma queste influenze sono distinte, e non si uniscono mai, come accade invece quando il disprezzo proviene da persone che sono miei vicini e miei parenti a un tempo. Questo fenomeno è analogo al sistema dell'orgoglio e dell'umiltà sopra esposto, che può sembrare tanto straordinario a un'intelligenza rozza.

In quarto luogo, una persona che si trova in questa situazione è naturale che nasconda la sua nascita a coloro fra cui vive, e che si senta molto a disagio se qualcuno sospetta che proviene da una famiglia molto superiore alla sua fortuna e al suo tenore di vita attuali. Qualsiasi cosa a questo mondo si giudica in base a un confronto. Quel che per un privato cittadino è un'immensa fortuna, è miseria per un principe. Un contadino si riterrebbe felice se avesse ciò che per un gentiluomo non è neanche il minimo indispensabile. Quando un uomo è stato abituato a un tenore di vita sontuoso, oppure ritiene di averne diritto per nascita e per rango, tutto ciò che è inferiore gli riesce sgradevole e addirittura se ne vergogna; ed è con la maggiore accortezza che cela le sue pretese a una migliore condizione. In questo

caso, lui solo conosce la sua disgrazia; e dal momento che coloro con cui vive non ne sono al corrente, le riflessioni e i paragoni spiacevoli gli vengono suggeriti soltanto dai suoi pensieri, e non vengono mai suscitati da una simpatia con gli altri; il che deve contribuire moltissimo ad assicurargli tranquillità e soddisfazione.

Se ci fossero delle obiezioni a questa ipotesi, secondo cui *il piacere che ci viene dalla lode sorge da una comunicazione di sentimenti,* esaminandole scopriremmo che tali obiezioni, se viste nella giusta luce, servirebbero a confermarla. La fama popolare può essere gradita anche a chi disprezza il volgo; ma questo perché la molteplicità delle opinioni conferisce loro maggior peso e autorità. I plagiari si compiacciono delle lodi che san bene di non meritare; ma questo è perché si costruiscono, per così dire, dei castelli in aria, per cui l'immaginazione si trastulla con le proprie invenzioni e si sforza di renderle solide e stabili mediante una simpatia con i sentimenti degli altri. Gli uomini orgogliosi si sentono estremamente colpiti dal disprezzo altrui, anche se non sono affatto pronti a ritenerlo giustificato; ma questo dipende dal contrasto tra la passione che è in loro connaturata e quella che ricevono per simpatia. Un amante impetuoso, analogamente, si dispiace moltissimo quando si biasima o si condanna il suo amore; anche se è chiaro che la nostra opposizione non può avere alcuna influenza se non per il peso che riesce ad avere su di lui e per la sua simpatia con noi. Se ci disprezza, o se capisce che scherziamo, qualsiasi cosa diciamo non avrà alcun effetto su di lui.

SEZIONE DODICESIMA

L'ORGOGLIO E L'UMILTÀ NEGLI ANIMALI

Così, quale che sia la prospettiva in cui consideriamo questo argomento, possiamo sempre osservare che le cause dell'orgoglio e dell'umiltà concordano esattamente con la

nostra ipotesi, e che nulla può suscitare una di queste due passioni se non ha una relazione con noi e se inoltre non produce piacere o dolore indipendentemente dalla passione. Abbiamo dimostrato non solo che una tendenza a produrre piacere o dolore è comune a tutte le cause dell'orgoglio o dell'umiltà, ma anche che è l'unica cosa a esse comune e che pertanto è la qualità in virtù della quale agiscono. Abbiamo inoltre dimostrato che le cause più notevoli di queste passioni non sono in realtà che il potere di produrre sensazioni gradevoli o sgradevoli; e che quindi tutti i loro effetti, e fra gli altri l'orgoglio e l'umiltà, derivano unicamente da quella origine. Dei princìpi così semplici e naturali, fondati su dimostrazioni tanto solide, non possono non essere accettati dai filosofi, a meno che non vi siano delle obiezioni che mi sono sfuggite.

Fra gli studiosi di anatomia è comune associare le osservazioni e gli esperimenti sul corpo umano a quelli sugli animali, e trarre dall'accordo di questi esperimenti un ulteriore argomento a sostegno di una certa ipotesi. È indubbiamente certo che quando la struttura di certe parti nei bruti è la stessa che negli uomini, e identica è anche l'azione di queste parti, le cause di questa azione non possono essere diverse, come è certo che qualsiasi cosa risulti vera della prima specie, possiamo senza esitazione concludere che sia vera anche dell'altra. Così, anche se si può giustamente presumere che la mescolanza degli umori e la composizione delle parti più piccole siano negli uomini alquanto diverse da quelle degli animali, e che quindi un esperimento fatto sugli uni per scoprire l'effetto delle medicine non sempre varrà per gli altri, tuttavia, dal momento che la struttura delle vene e dei muscoli, la conformazione e la posizione del cuore, dei polmoni, dello stomaco, del fegato e di altre parti sono identiche o quasi in tutti gli animali, la stessa ipotesi che in una specie spiega il movimento muscolare, il processo del chilo, la circolazione del sangue, deve poter valere per tutte le specie; e a seconda che concordi o meno con gli esperimenti che possiamo fare in una qualsiasi specie di creature, possiamo trarre una dimostrazione della sua verità

o falsità. Applichiamo quindi questo metodo di indagine, che è risultato così giusto e utile nello studio del corpo, a questa nostra anatomia della mente, e vediamo quali scoperte possiamo fare con esso.

A questo fine dobbiamo prima di tutto mostrare la corrispondenza delle *passioni* negli uomini e negli animali, e mettere quindi a confronto le *cause* che producono queste passioni.

Non c'è dubbio che quasi in ogni specie di creature, ma soprattutto in quelle di tipo più nobile, troviamo molti segni evidenti di orgoglio e di umiltà. Lo stesso portamento e l'andatura del cigno, o del tacchino, o del pavone, mostrano quale alta idea questi animali abbiano di se stessi, e il loro disprezzo per tutti gli altri. E, cosa ancor più notevole, in queste due ultime specie di animali l'orgoglio accompagna sempre la bellezza, e lo troviamo solo nel maschio. Si son molto spesso notate la vanità e l'emulazione degli usignoli nel canto; e così quelle dei cavalli nella velocità, dei cani nella sagacia e nel fiuto, dei tori e dei galli nella forza, e di tutti gli altri animali, ciascuno nella qualità in cui eccelle particolarmente. A ciò si aggiunga che ogni specie di creature che si accostano così spesso all'uomo tanto da familiarizzarsi con lui, si mostrano chiaramente orgogliose della sua approvazione e contente delle sue lodi e delle sue carezze, a prescindere da qualsiasi altra considerazione. E non sono le carezze di tutti senza distinzione a suscitare in loro questa vanità, ma soprattutto quelle delle persone che conoscono e amano; in questa maniera viene suscitata la passione anche nell'umanità. Tutte queste sono prove evidenti che l'orgoglio e l'umiltà non sono soltanto passioni umane, ma si estendono a tutta la creazione animale.

Analogamente, le *cause* di queste passioni sono esattamente le stesse negli animali e in noi, pur concedendo giustamente agli uomini una superiorità per il loro sapere e per la loro intelligenza. Così, gli animali hanno scarso o nessun senso della virtù o del vizio; perdono ben presto di vista le relazioni di parentela e sono incapaci del senso del diritto e della proprietà, per cui le cause del loro orgoglio

e della loro umiltà devono risiedere unicamente nel corpo, e non possono mai porsi nella mente o negli oggetti esterni. Ma per quanto riguarda il corpo, le stesse qualità causano orgoglio sia negli animali sia nel genere umano; ed è sempre sulla bellezza, forza, velocità o su qualche altra utile o gradevole qualità che questa passione si fonda.

La successiva questione è se, dal momento che queste passioni sono identiche e sorgono dalle stesse cause in tutte le creature, sia anche lo stesso il *modo* in cui tali cause agiscono. Secondo tutte le regole dell'analogia, proprio questo è quanto ci si dovrebbe aspettare e, se alla prova troviamo che la spiegazione di questi fenomeni, alla quale ricorriamo per una specie, non varrà per le altre, potremo presumere che quella spiegazione, per quanto apparentemente plausibile, sia in realtà priva di fondamento.

Per risolvere questa questione consideriamo che evidentemente c'è la stessa *relazione* di idee, derivata dalle stesse cause, nella mente degli animali e in quella degli uomini. Un cane spesso dimentica il luogo dove ha nascosto un osso; ma se ve lo riconduciamo, il suo pensiero passa facilmente a quel che vi aveva nascosto, tramite la contiguità che produce una relazione tra le sue idee. In modo analogo, dopo esser stato duramente battuto in un posto, tremerà ad avvicinarvisi, anche se non scopre alcun segno di pericolo. Gli effetti della rassomiglianza non sono così notevoli; ma dal momento che questa relazione costituisce un'importante componente della causalità, di cui tutti gli animali mostrano un senso così vivo, possiamo concludere che le tre relazioni di rassomiglianza, contiguità e causalità agiscono nella stessa maniera sugli animali e sulle creature umane.

Vi sono anche esempi di relazioni di impressioni, sufficienti a convincerci che, come esiste una reciproca unione di certe affezioni nelle specie superiori di creature, esiste anche in quelle inferiori, la cui mente procede spesso lungo una serie di emozioni fra loro connesse. Un cane, quando è pieno di gioia, diventa naturalmente affettuoso e gentile sia con il suo padrone sia con l'altro sesso della sua specie. Analogamente, quando è in pena o è addolorato, diventa

litigioso e villano; e questa passione, che dapprima era dolore, si converte in rabbia alla minima occasione.

Così, tutti i princìpi interni che in noi sono necessari per produrre l'orgoglio o l'umiltà, sono comuni a tutte le creature; e dal momento che le cause che suscitano queste passioni sono anche le stesse, possiamo giustamente concludere che queste cause agiscono nello stesso *modo* in tutta la creazione animale. La mia ipotesi è così semplice, e presuppone una così scarsa dose di riflessione e di discernimento, che può valere per qualsiasi creatura sensibile; il che non solo, si dovrà riconoscere, è una prova convincente della sua veracità, ma oso credere che costituirà una obiezione a ogni altro sistema.

Parte seconda

L'AMORE E L'ODIO

SEZIONE PRIMA

OGGETTI E CAUSE DELL'AMORE E DELL'ODIO

È del tutto impossibile dare una definizione delle passioni dell'*amore* e dell'*odio*; e questo perché esse producono solo un'impressione semplice, senza mescolanza né composizione. Sarebbe egualmente superfluo pensare di darne una descrizione ricavata dalla loro natura, origine, cause e oggetti; e ciò sia perché è proprio questo l'argomento attuale della nostra indagine, sia perché queste passioni ci son di per sé abbastanza note, grazie a sentimenti ed esperienze del tutto comuni. Questo lo abbiamo osservato a proposito dell'orgoglio e dell'umiltà e lo ripetiamo qui a proposito dell'amore e dell'odio; infatti, fra queste due coppie di passioni vi è una rassomiglianza tanto forte che saremo costretti, per spiegare la seconda, a cominciare con una specie di riassunto dei nostri ragionamenti riguardanti la prima.

Come l'*oggetto* immediato dell'orgoglio e dell'umiltà è l'io, ossia quella stessa identità personale dei cui pensieri, azioni e sensazioni siamo intimamente consci, così l'*oggetto* dell'amore e dell'odio è un'altra persona, dei cui pensieri, azioni e sensazioni non siamo consci. Questo ci risulta abbastanza evidente dall'esperienza. Il nostro amore e il nostro odio sono sempre rivolti a qualche essere sensibile fuori di noi; e quando parliamo dell'*amore di sé* non lo

facciamo in senso proprio, né la sensazione che esso produce ha nulla in comune con quella tenera emozione che suscita un amico o un'amante. Lo stesso è per l'odio. Possiamo sentirci mortificati per i nostri errori e le nostre follie, ma non proviamo mai collera o odio, se non per le offese ricevute da altri.

Tuttavia, pur essendo l'oggetto dell'amore e dell'odio sempre una qualche altra persona, è chiaro che l'oggetto non è, propriamente parlando, la *causa* di queste passioni, né, da solo, è sufficiente a suscitarle. Infatti, dal momento che l'amore e l'odio comportano sensazioni direttamente contrarie e hanno lo stesso oggetto in comune, se questo oggetto fosse anche la loro causa produrrebbe queste opposte passioni in ugual misura; e siccome si dovrebbero distruggere a vicenda, sin dal primo momento, nessuna delle due sarebbe mai in grado di presentarsi. Deve quindi esserci una causa diversa dall'oggetto.

Se consideriamo le cause dell'amore e dell'odio, troveremo che sono estremamente varie e che non hanno molte cose in comune. La virtù, il sapere, l'arguzia, il buon senso e il buon umore di una persona, producono amore e stima; così come le qualità opposte producono odio e disprezzo. Le stesse passioni sorgono anche dai pregi fisici, come la bellezza, la forza, la velocità, la destrezza, e dai loro contrari; e sorgono ancora dai vantaggi e dagli svantaggi esterni della famiglia, dei possedimenti, degli abiti, della terra natia, del clima. Non c'è solo uno di questi oggetti che non possa produrre, per le sue diverse qualità, amore e stima oppure odio e disprezzo.

Dall'esame di queste cause possiamo trarre una nuova distinzione fra la *qualità* che agisce e il *soggetto* su cui essa è posta. Un principe che possiede un sontuoso palazzo si conquista per ciò stesso la stima della gente; in *primo* luogo per la bellezza del palazzo, e *secondo* poi per la relazione di proprietà che lo mette in rapporto con lui. La scomparsa di una di queste due cose distrugge la passione, il che dimostra evidentemente che la causa è qualcosa di composito.

Sarebbe noioso ripercorrere, nel presentare le passioni dell'amore e dell'odio, tutte le osservazioni che abbiamo fatto a proposito dell'orgoglio e dell'umiltà, e che possono ugualmente valere per entrambe le coppie di passioni. Basterà *rilevare* in generale che l'oggetto dell'amore e dell'odio è evidentemente un essere pensante, e che la sensazione della prima passione è sempre gradevole, mentre sgradevole è quella della seconda. Possiamo anche *supporre* con una certa probabilità *che la causa di entrambe queste passioni sia sempre in relazione con un essere pensante*, e *che la causa della prima produca un piacere a sé e quella della seconda un dolore a sé.*

Una di queste supposizioni, quella cioè che la causa dell'amore e dell'odio debba essere in relazione con una persona o un essere pensante per produrre queste passioni, non è solamente probabile, ma fin troppo evidente per essere messa in discussione. La virtù e il vizio, se considerati astrattamente, la bellezza e la bruttezza, se poste su oggetti inanimati, la povertà e la ricchezza, se appartenenti a una terza persona, non suscitano affatto amore o odio, stima o disprezzo verso coloro che non hanno alcuna relazione con loro. Supponiamo che una persona, guardando fuori dalla finestra, mi veda nella strada, e dietro di me veda un bel palazzo col quale non ho nulla a che fare; credo proprio che nessuno possa pretendere che questa persona avrà per me lo stesso rispetto che avrebbe se fossi io il proprietario del palazzo.

Non è altrettanto evidente a prima vista che un requisito di queste passioni sia una relazione di impressioni, e questo perché, nel passaggio, una delle impressioni si confonde talmente con l'altra da non potersene quasi più distinguere. Ma come siamo riusciti facilmente, nel caso dell'orgoglio e dell'umiltà, a separarle e a dimostrare che ogni causa di queste passioni produce un dolore o un piacere a sé, potrei qui adottare lo stesso metodo con lo stesso successo esaminando dettagliatamente le numerose cause di amore e di odio. Ma siccome ho premura di dare una dimostrazione piena e decisiva di questi sistemi, rimando di un po' tale esame: nel frattempo, tenterò di utilizzare per il

mio scopo attuale tutti i miei ragionamenti riguardanti l'orgoglio e l'umiltà, ricorrendo a un argomento fondato su incontestabili esperienze.

Poche sono le persone soddisfatte del proprio carattere, talento, o fortuna, che non desiderino mettersi in mostra davanti al mondo intero e conquistarsi l'amore e l'approvazione dell'umanità. È ora evidente che le stesse qualità e circostanze che sono causa di orgoglio o di stima di sé sono anche causa di vanità o di desiderio di buona reputazione; e che noi mettiamo sempre in vista quegli aspetti di noi stessi dei quali siamo maggiormente soddisfatti. Ma se l'amore e la stima non fossero prodotti dalle stesse qualità che producono l'orgoglio, a seconda che queste qualità siano in relazione con noi o con altri, questo nostro modo di agire sarebbe davvero assurdo, né gli uomini potrebbero aspettarsi, nei sentimenti di tutti gli altri, una corrispondenza con i propri sentimenti. Pochi, è vero, riescono a formulare dei sistemi esatti delle passioni, o a fare delle riflessioni sulla loro natura generale e sulle loro rassomiglianze. Ma pur mancando simili progressi in filosofia, non siamo soggetti a molti errori al riguardo: ci guida abbastanza bene l'esperienza comune, nonché una sorta di *rappresentazione* che ci fa ricavare, da ciò che sentiamo immediatamente in noi stessi, quel che agirà sugli altri. Dal momento, quindi, che le stesse qualità che producono l'orgoglio o l'umiltà causano anche amore o odio, tutti gli argomenti che si sono impiegati per dimostrare che le cause delle prime due passioni suscitano un dolore o un piacere indipendente dalla passione, potranno applicarsi con uguale evidenza alle cause delle seconde due passioni.

SEZIONE SECONDA

ESPERIMENTI PER CONFERMARE QUESTO SISTEMA

Una volta soppesati questi argomenti con la dovuta attenzione, nessuno esiterà minimamente ad accettare la conclu-

sione che ne traggo a proposito del passaggio delle impressioni e delle idee poste in relazione, soprattutto perché si tratta di un principio in se stesso così semplice e naturale. Ma per porre questo nostro sistema al di là di ogni dubbio sia riguardo all'amore e all'odio, sia riguardo all'orgoglio e all'umiltà, sarà opportuno fare alcuni nuovi esperimenti su tutte queste passioni, oltre a riprendere alcune delle osservazioni già precedentemente fatte.

Per fare questi esperimenti, supponiamo che mi trovi in compagnia di una persona per la quale non nutrivo prima sentimenti né di amicizia né di inimicizia. Di fronte a me, quindi, ho gli stessi oggetti naturali e ultimi di tutte e quattro le passioni in questione. Io stesso sono l'oggetto proprio dell'orgoglio o dell'umiltà; l'altra persona, quello dell'amore o dell'odio.

Consideriamo ora attentamente la natura di queste passioni, nonché la loro posizione reciproca. Come è evidente, si tratta di quattro affezioni poste, per così dire, come in un quadrato, e cioè con regolari connessioni e distanze reciproche. Le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, e ciò vale anche per quelle dell'amore e dell'odio, sono insieme connesse dall'identità del loro oggetto, che per le prime due passioni è l'io, mentre per le seconde due è un'altra persona. Queste due linee di comunicazione o connessione formano due lati opposti del quadrato. Inoltre, orgoglio e amore sono passioni gradevoli; odio e umiltà passioni spiacevoli. Questa somiglianza di sensazioni fra orgoglio e amore, nonché quella tra umiltà e odio, formano una nuova connessione e si possono considerare come gli altri due lati del quadrato. Insomma, l'orgoglio è connesso all'umiltà, e l'amore all'odio, tramite i loro oggetti o idee; mentre l'orgoglio è connesso all'amore, e l'umiltà all'odio, tramite le loro sensazioni o impressioni.

Affermo quindi che nulla può produrre una qualsiasi di queste passioni senza avere con essa una duplice relazione, e cioè quella di idee con l'oggetto della passione, e quella di sensazioni con la passione stessa. Questo è quel che dobbiamo dimostrare con i nostri esperimenti.

Primo esperimento. Per procedere nei nostri esperimenti con il maggior ordine possibile, supponiamo prima di tutto che, trovandoci nella situazione su accennata, e cioè in compagnia di un'altra persona, si presenti un oggetto che non abbia alcuna relazione, né di impressioni né di idee, con nessuna di queste passioni. Supponiamo, ad esempio, di guardare entrambi un sasso qualunque o un qualsiasi altro oggetto, che non appartenga a nessuno di noi due e che di per sé non causi alcuna emozione, né un dolore e un piacere particolari: tale oggetto, è evidente, non produrrà nessuna delle quattro passioni. Proviamo con ognuna di esse, una dopo l'altra: con l'amore, con l'odio, con l'umiltà, con l'orgoglio; ebbene, nessuna di queste passioni sorgerà mai, neanche al minimo grado. Cambiamo oggetto quanto vogliamo, purché ne scegliamo tuttavia uno che non abbia nessuna delle due relazioni; ripetiamo l'esperimento in tutte le disposizioni di cui la mente è capace: nessun oggetto, in tutta l'enorme varietà della natura, produrrà, in qualsivoglia disposizione, una qualsiasi passione senza queste relazioni.

Secondo esperimento. Poiché un oggetto privo di queste due relazioni non può mai produrre una passione, attribuiamogli una sola di queste relazioni, e vediamone le conseguenze. Supponiamo, così, che io guardi un sasso o un altro oggetto comune che appartenga o a me o al mio compagno, e abbia quindi una relazione di idee con l'oggetto delle passioni: è chiaro che, considerando la cosa *a priori*, non ci si potrà ragionevolmente aspettare alcuna emozione. Infatti, una relazione di idee, oltre ad agire tacitamente e in segreto sulla mente, dà un uguale impulso alle opposte passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio, a seconda che l'oggetto appartenga a noi o ad altri; e questa opposizione delle passioni deve distruggerle entrambe, e lasciare la mente del tutto libera da qualsiasi affezione o emozione. Questo ragionamento *a priori* è confermato dall'esperienza. Nessun oggetto banale o comune, che non causi un dolore o un piacere indipendentemente dalla passione, riuscirà mai a produrre le affezioni dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore

o dell'odio, per sua proprietà o per altre relazioni con noi o con altri.

Terzo esperimento. È quindi evidente che una relazione di idee non può, da sola, far sorgere queste affezioni. Accantoniamo ora questa relazione, e al suo posto poniamo una relazione di impressioni, presentando un oggetto, gradevole o sgradevole, che però non abbia alcuna relazione né con noi né col nostro compagno, e vediamone le conseguenze. Considerando la cosa prima di tutto *a priori*, come nell'esperimento precedente, possiamo concludere che l'oggetto avrà sì una tenue connessione, ma tuttavia incerta, con queste passioni. Infatti, questa relazione, oltre a non essere una relazione fredda e impercettibile, non ha gli inconvenienti della relazione di idee, né ci sollecita con uguale forza verso due passioni contrarie, che, in virtù della loro opposizione, si distruggono reciprocamente. Ma se, d'altra parte, consideriamo che questo passaggio dalla sensazione all'affezione non è favorito da alcun principio che produca un passaggio di idee; ma che, anzi, sebbene una impressione possa facilmente mutarsi in un'altra, pur tuttavia il mutamento di oggetti si ritiene contrario a qualsiasi principio che causi un passaggio di quel tipo: possiamo allora inferirne che nulla costituirà mai una salda e durevole causa di una qualsiasi passione, se è connessa con questa soltanto da una relazione di impressioni. Soppesati questi argomenti, la nostra ragione concluderebbe, per analogia, che un oggetto tale da produrre piacere o dolore, ma totalmente privo di connessioni con noi o con gli altri, può porci in una tale disposizione d'animo da renderci spontaneamente inclini all'orgoglio o all'amore, all'umiltà o all'odio, spingendoci a cercare altri oggetti su cui, mediante una duplice relazione, poter fondare queste affezioni; ma concluderebbe anche che un oggetto che ha solo una di queste relazioni, seppure la più favorevole, non può mai far sorgere una passione costante e precisa.

Tutto questo ragionamento lo troviamo felicemente e pienamente conforme all'esperienza e ai fenomeni delle passioni. Supponiamo che viaggiassi con un compagno per un paese in cui fossimo entrambi degli stranieri; è evidente che

se il panorama fosse bello, le strade agevoli e comode le locande, questo potrebbe mettermi di buon umore sia con me stesso sia con il mio compagno di viaggio. Ma, siccome supponiamo che questo paese non ha alcuna relazione né con me né col mio amico, esso non può mai essere causa immediata di orgoglio o di amore; e quindi, se non fondo la passione su un qualche altro oggetto che abbia una più stretta relazione con uno di noi due, le mie emozioni saranno da considerarsi come l'effondersi di una disposizione nobile o umana piuttosto che come una precisa passione. Lo stesso vale quando l'oggetto produce dolore.

Quarto esperimento. Avendo visto che né un oggetto senza una relazione di idee o di impressioni, né un oggetto che abbia una sola relazione può mai causare orgoglio o umiltà, amore o odio, possiamo convincerci con la nostra sola ragione, e senza bisogno di altri esperimenti, che qualsiasi cosa abbia una duplice relazione deve necessariamente suscitare queste passioni; è infatti evidente che esse debbono avere una causa. Ma per lasciare al dubbio il minimo spazio possibile, continuiamo i nostri esperimenti e vediamo se il risultato risponde ancora alle nostre aspettative. Scelgo un oggetto, ad esempio la virtù, che causi da solo un piacere a sé: a questo oggetto attribuisco una relazione con l'io, e trovo che, disposte così le cose, nasce immediatamente una passione. Ma quale passione? Proprio quella dell'orgoglio, con cui l'oggetto ha una duplice relazione. L'idea dell'oggetto è in relazione con l'idea dell'io, che è l'oggetto della passione, e la sensazione che esso causa rassomiglia alla sensazione della passione. Per accertarmi di non essermi sbagliato in questo esperimento, eliminiamo ora una relazione, ora l'altra; trovo allora che in entrambi i casi la passione scompare, mentre l'oggetto resta del tutto indifferente. Ma, non contento di questo, faccio ancora un'altra prova: invece di eliminare una relazione, la sostituisco soltanto con un'altra di tipo diverso. Supponiamo che la virtù appartenga al mio compagno, non a me, e osserviamo qual è la conseguenza di questo cambiamento. Ci si accorge subito che le affezioni ruotano come in cerchio e, abbandonando

l'orgoglio, per il quale c'è solo una relazione, quella di impressioni, passano all'amore verso cui sono attratte da una duplice relazione di impressioni e di idee. Ripetendo lo stesso esperimento, e cambiando di nuovo la relazione di idee, si riconducono le affezioni all'orgoglio; e, se ripeto ancora l'esperimento, di nuovo le riporto all'amore o alla benevolenza. Pienamente convinti dell'influenza di questa relazione, proviamo ora gli effetti dell'altra e, sostituendo alla virtù il vizio, trasformiamo l'impressione piacevole che sorge dall'una nell'impressione spiacevole che nasce dall'altro. Ancora una volta, l'effetto risponde alle aspettative. Il vizio, se posto in un'altra persona, suscita, tramite le sue due relazioni, la passione dell'odio invece che quella dell'amore; e questa, analogamente, nasce dalla virtù. Per continuare l'esperimento, cambiamo di nuovo la relazione di idee, e supponiamo che il vizio appartenga a me. Qual è la conseguenza? La solita: un conseguente mutarsi della passione da odio in umiltà. E questa umiltà si muta poi in orgoglio se cambio di nuovo l'impressione; troviamo così, alla fine, che il cerchio si completa, poiché con questi cambiamenti la passione è tornata proprio in quella posizione da cui eravamo partiti.

Ma per rendere la cosa ancor più certa, cambiamo l'oggetto e, invece che con vizio e virtù, facciamo la prova con bellezza e bruttezza, ricchezza e povertà, potere e servitù. Ciascuno di questi oggetti seguirà il cerchio delle passioni nello stesso modo, se mutiamo le relazioni: e, in qualsiasi ordine si proceda, non importa se dall'orgoglio all'amore, all'odio e all'umiltà o dall'umiltà all'odio, all'amore e all'orgoglio, l'esperimento non sarà affatto diverso. Al posto di amore e odio, è vero, nascono talvolta stima e disprezzo, ma queste in fondo sono le medesime passioni, diverse soltanto grazie a certe cause che spiegheremo in seguito.

Quinto esperimento. Per dare maggiore autorità a questi esperimenti, mutiamo il più possibile la situazione e poniamo le passioni e gli oggetti in tutte le diverse posizioni di cui sono suscettibili. Supponiamo, a parte le relazioni di cui sopra, che la persona cui ricorro per fare tutti questi esperimenti abbia con me degli stretti legami di parentela o di

amicizia. Si tratterà, supponiamo, di mio figlio o di mio fratello, o di qualcuno a me unito da una lunga e intima familiarità. Supponiamo poi che la causa della passione sia dotata di una duplice relazione di impressioni e di idee con questa persona, e vediamo quali sono le conseguenze di tutte queste complicate attrazioni e relazioni.

Prima di vedere quali sono di fatto, determiniamo quali dovrebbero essere secondo la mia ipotesi. È chiaro che, a seconda che l'impressione sia piacevole o spiacevole, dovrebbe sorgere la passione dell'amore o dell'odio verso la persona legata alla causa dell'impressione dalle due relazioni che ho sempre indicato come necessarie. La virtù di un fratello deve farmelo amare, mentre i suoi vizi o la sua scelleratezza devono suscitare la passione opposta. Ma, a giudicare dalla situazione soltanto, non dovrei aspettarmi che le affezioni rimangano stabili, senza mai trasformarsi in qualche altra impressione. Poiché si tratta di una persona che tramite una duplice relazione è oggetto della mia passione, lo stesso ragionamento mi porta a pensare che la passione si spingerà ancora oltre. La persona, secondo la nostra ipotesi, ha con me una relazione di idee; la passione di cui è oggetto, essendo piacevole o spiacevole, ha una relazione di impressioni con l'orgoglio o con l'umiltà; è quindi evidente, allora, che una di queste passioni dovrà sorgere dall'amore o dall'odio.

Questo è il ragionamento che faccio in conformità con la mia ipotesi, e mi compiaccio di trovare che, alla prova dei fatti, tutto risponde esattamente alle mie aspettative. La virtù o il vizio di un figlio o di un fratello non solo suscitano amore o odio, ma grazie a un nuovo passaggio, dovuto a cause analoghe, fanno nascere l'orgoglio o l'umiltà. Niente causa maggior vanità che una qualità brillante di una persona a noi vicina, così come nulla ci mortifica più dei suoi vizi o delle sue scelleratezze. Questa piena conformità dell'esperienza al nostro ragionamento costituisce una prova convincente dell'ipotesi in discussione.

Sesto esperimento. Questa evidenza sarà ancora maggiore se rovesciamo l'esperimento e, mantenendo pur sempre

le stesse relazioni, iniziamo tuttavia con una passione diversa. Supponiamo che, invece della virtù o del vizio di un figlio o di un fratello, che causano in primo luogo amore o odio e quindi orgoglio o umiltà, si pongano queste qualità buone o cattive in noi stessi, togliendo loro qualsiasi legame immediato con la persona che è in relazione con noi: l'esperienza ci mostra che, con questo cambiamento di situazione, tutta la catena si spezza e che la mente non passa da una passione a un'altra, come invece faceva nell'esempio precedente. Noi non amiamo né odiamo mai un figlio o un fratello per le virtù o i vizi che riscontriamo in noi stessi; mentre è evidente che queste stesse qualità, se poste in lui, ci danno un considerevole senso di orgoglio o di umiltà. Il passaggio dall'orgoglio o dall'umiltà all'amore o all'odio non è così naturale quanto quello dall'amore o dall'odio all'orgoglio o all'umiltà. Si potrebbe a prima vista ritenere che questo sia contrario alla mia ipotesi: le relazioni di impressioni e di idee, infatti, sono in entrambi i casi esattamente le stesse. Orgoglio e umiltà sono impressioni in relazione con l'amore e con l'odio; io sono in relazione con la persona: dovremmo quindi aspettarci che cause simili producessero effetti simili e che, data la duplice relazione, si verificasse un passaggio perfetto, come in tutti gli altri casi. Ma questa è una difficoltà che possiamo facilmente risolvere con le seguenti considerazioni.

È evidente che, siccome siamo sempre intimamente consci di noi stessi, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni, le loro idee debbono colpirci con maggior vivacità che le idee dei sentimenti e delle passioni di qualsiasi altra persona. Ma ogni cosa che ci colpisce con vivacità e che ci appare in piena e viva luce, si impone in qualche modo alla nostra considerazione e si presenta alla mente al più piccolo richiamo e alla più banale relazione. Per la stessa ragione, una volta che si sia presentata, essa impegna la nostra attenzione impedendole di vagare su altri oggetti, per quanto forte possa essere la loro relazione con il nostro primo oggetto. L'immaginazione passa con facilità da idee oscure a idee vive, ma passa con difficoltà dalle idee vive a quelle oscure.

Nel primo caso la relazione è assecondata da un altro principio: nel secondo, ne è avversata.

Ora, ho osservato che queste due facoltà della mente, l'immaginazione e le passioni, si sostengono reciprocamente nella loro azione quando siano simili le loro tendenze e quando agiscano su uno stesso oggetto. La mente tende sempre a passare da una passione a un'altra che stia in relazione con la prima; e questa tendenza è favorita quando l'oggetto della prima passione è in relazione con quello dell'altra. I due impulsi concorrono insieme a rendere più piano e agevole tutto il passaggio. Ma se accadesse che, pur rimanendo identica la relazione di idee in senso stretto, essa non riuscisse più a provocare un passaggio dell'immaginazione, è evidente che dovrebbe cessare anche la sua influenza sulle passioni, dipendendo questa interamente da quel passaggio. Questa è la ragione per cui l'orgoglio e l'umiltà non si trasformano nell'amore o nell'odio con la stessa facilità con cui queste ultime passioni si mutano nelle prime. Se una persona è mio fratello, io sono a mia volta fratello suo: ma pur essendo reciproche, queste relazioni hanno effetti molto diversi sull'immaginazione. Il passaggio dalla considerazione di una qualsiasi persona in relazione con noi a quella del nostro io, di cui siamo costantemente consci, è piano e agevole. Ma una volta che le affezioni sono dirette al nostro io, l'immaginazione non passa più con la stessa facilità da questo oggetto a una qualche altra persona, per quanto stretto sia il legame che essa possa avere con noi. Questo facile o difficile passaggio dell'immaginazione agisce sulle passioni, e facilita o ostacola il loro passaggio; il che è una chiara prova che queste due facoltà delle passioni e dell'immaginazione sono legate insieme, e che le relazioni di idee hanno una loro influenza sulle affezioni. A parte gli innumerevoli esperimenti che possono dimostrare questo, vediamo che, se per una qualche particolare circostanza, pur permanendo la relazione, viene ad annullarsi il suo solito effetto sull'immaginazione, e cioè quello di produrre un'associazione o un passaggio di idee, ne verrà ugualmente

annullato il suo effetto usuale sulle passioni, e cioè quello di trasportarci dall'una all'altra.

Qualcuno potrà forse trovare una contraddizione fra questo fenomeno e quello della simpatia, per la quale la mente passa con facilità dall'idea di noi stessi a quella di un altro oggetto in relazione con noi. Ma questa difficoltà scompare se consideriamo che nella simpatia la nostra persona non è l'oggetto di alcuna passione, e non c'è nulla che concentri la nostra attenzione su noi stessi, come invece accade nel caso in esame in cui supponiamo di essere mossi dall'orgoglio o dall'umiltà. Il nostro io, separato dalla percezione di tutti gli altri oggetti, in realtà non è nulla: per questa ragione dobbiamo volgere il nostro sguardo agli oggetti esterni; e ci viene spontaneo considerare con la massima attenzione quelli che ci sono vicini o che ci rassomigliano. Ma quando l'io è l'oggetto della passione, non è naturale abbandonarne la considerazione finché la passione non sia esaurita; e in questo caso la duplice relazione di impressioni e di idee non può più agire.

Settimo esperimento. Per sottoporre tutto questo ragionamento a un'ulteriore prova, facciamo un nuovo esperimento: avendo già visti gli effetti di passioni e di idee poste in relazione, supponiamo ora un'identità di passioni accanto a una relazione di idee e vediamo gli effetti di questa nuova situazione. È evidente che ci si può con ogni ragione aspettare, in tal caso, un passaggio delle passioni da un oggetto a un altro; si è supposto infatti che la relazione di idee permanga, e un'identità di impressioni deve certo produrre un legame più forte della più perfetta rassomiglianza che si possa immaginare. Se quindi una duplice relazione di impressioni e di idee può produrre un passaggio dall'una all'altra, tanto più lo può fare una identità di impressioni insieme a una relazione di idee. E pertanto troviamo che quando amiamo o odiamo una persona, raramente le passioni rimangono nei loro confini originari, ma si estendono a tutti gli oggetti vicini fino a comprendere gli amici e i parenti di chi amiamo o odiamo. Niente è più naturale che dimostrare benevolenza verso una persona, solo per l'ami-

cizia che abbiamo con suo fratello, e senza alcun ulteriore esame del suo carattere. Una lite con una persona ci fa odiare tutta la sua famiglia, anche se del tutto innocente di quel che ci offende. Esempi di questo tipo se ne possono trovare ovunque.

In questo esperimento c'è solo una difficoltà che sarà necessario appianare prima di procedere oltre. È evidente che, sebbene tutte le passioni passino facilmente da un oggetto a un altro in relazione con esso, tuttavia questo passaggio avviene con facilità maggiore quando si presenta prima l'oggetto più importante e lo segue quello secondario, che quando tale ordine è capovolto e l'oggetto secondario ha la precedenza. Così ci è più naturale amare il figlio a causa del padre, che non il padre a causa del figlio; il servo per il padrone, che non il padrone per il servo; il suddito per il principe, che non il principe per il suddito. Analogamente, è più facile provar odio verso una intera famiglia quando si è in lite direttamente con il suo capo, che non quando si è in collera con un figlio, o un servo, o un altro componente meno importante. In breve, le nostre passioni, come anche altri oggetti, trovano maggiore facilità nel discendere che nel salire.

Per poter comprendere in cosa consista la difficoltà di spiegare questo fenomeno, dobbiamo considerare che la stessa ragione che spinge l'immaginazione a passare da oggetti lontani a oggetti vicini con maggiore facilità che non da oggetti vicini a oggetti lontani, fa sì che essa, analogamente, sostituisca con più facilità il minore con il maggiore che non il maggiore con il minore. Quanto maggiore è l'influenza di un oggetto, tanto più gli prestiamo attenzione; e quanto più prestiamo attenzione a un oggetto, tanto più prontamente esso si presenta all'immaginazione. Siamo più inclini a trascurare in qualsiasi circostanza quanto è banale che non quanto appare davvero importante; ma soprattutto se quest'ultimo si presenta per primo e per primo attrae la nostra attenzione. Così, se ci capita di pensare ai satelliti di Giove, la nostra immaginazione è spinta naturalmente a formarsi l'idea di questo pianeta; ma se pensiamo dapprima al pia-

neta, allora ci è più naturale trascurare i suoi satelliti. Quando sentiamo parlare delle province di un impero, il nostro pensiero corre alla sua capitale; ma, partendo da questa, l'immaginazione non ritorna con altrettanta facilità alle province. L'idea del servo ci fa pensare al padrone; quella del suddito volge il nostro sguardo al principe. Ma la stessa relazione non ha una uguale influenza nel passaggio inverso. Su questo si basa il rimprovero di Cornelia ai propri figli, quando diceva che avrebbero dovuto vergognarsi che lei fosse più nota come figlia di Scipione che come madre dei Gracchi. In altri termini, questo rimprovero li esortava a diventare illustri e famosi quanto il nonno, perché altrimenti l'immaginazione popolare, partendo da lei che era a metà fra l'uno e gli altri, e legata sia all'uno sia agli altri da un'identica relazione, li avrebbe sempre trascurati, denominandola in base a ciò che era più degno di considerazione e di maggiore importanza. Sullo stesso principio si basa l'uso comune di far portare alla moglie il nome del marito piuttosto che al marito il nome della moglie, come anche la cortesia di dare la precedenza a coloro che onoriamo e rispettiamo. E ancora molti altri esempi potremmo trovare a conferma di questo principio, se non fosse già sufficientemente evidente.

Ora, dal momento che l'immaginazione trova, nel passare dal minore al maggiore, la stessa facilità che nel passare dal remoto al vicino, perché mai questo facile passaggio di idee non accompagna il passaggio delle passioni nel primo caso, come invece fa nel secondo? Le virtù di un amico o di un fratello producono prima amore, e quindi orgoglio; in questo caso, infatti, l'immaginazione passa dal remoto al vicino, seguendo così la sua tendenza. Le nostre proprie virtù, invece, non producono prima orgoglio e quindi amore per un amico o un fratello, perché in questo caso il passaggio sarebbe dal vicino al remoto, e cioè contrario alla tendenza dell'immaginazione. Ma l'amore o l'odio per un inferiore non causano immediatamente alcuna passione per il superiore, malgrado sia questa la tendenza naturale dell'immaginazione: mentre l'amore o l'odio per un superiore

causano una passione per l'inferiore, contrariamente alla tendenza dell'immaginazione. In breve, con i superiori e gli inferiori la stessa facilità di passaggio non agisce nella stessa maniera che con il vicino e il remoto. Questi due fenomeni appaiono contraddittori, e per conciliarli si richiede un po' di attenzione.

Poiché il passaggio di idee avviene qui in contrasto con la tendenza naturale dell'immaginazione, questa facoltà deve essere sopraffatta da qualche principio più forte di altro tipo; e dal momento che alla mente non si presenta mai altro che impressioni e idee, questo principio deve necessariamente risiedere nelle impressioni. Si è già osservato che le impressioni o le passioni sono collegate soltanto dalla loro rassomiglianza, e che quando due passioni qualsiasi pongono la mente nelle stesse o in simili disposizioni, essa passa con estrema naturalezza dall'una all'altra; così come, al contrario, un contrasto di disposizioni produce una difficoltà nel passaggio delle passioni. Ma si può osservare che questo contrasto può sorgere da una differenza sia di tipo sia di grado; e nel passare improvvisamente da un piccolo grado di amore a un piccolo grado di odio non proviamo una maggiore difficoltà che nel passare da un piccolo a un grande grado dell'una o dell'altra di queste affezioni. Un uomo, quando è calmo o solo lievemente agitato, è tanto diverso sotto ogni aspetto da quando è turbato da una violenta passione, che due persone non potrebbero essere più dissimili; né, peraltro, è facile passare da un estremo all'altro senza porre fra di essi un considerevole intervallo.

La difficoltà non è minore, se addirittura non è maggiore, nel passare da una passione forte a una debole, di quanto non lo sia nel passare da una passione debole a una forte, purché la prima passione al suo solo apparire distrugga l'altra, e non possano quindi esistere contemporaneamente. Ma la situazione cambia completamente quando le passioni si uniscono insieme e agiscono sulla mente allo stesso tempo. Una passione debole che si aggiunge a una forte non provoca un cambiamento nella disposizione così accentuato come quando una passione forte si aggiunge a una debole; e per

questa ragione c'è un legame più stretto fra il grado maggiore e quello minore che non fra il grado minore e quello maggiore.

Il grado di una passione dipende dalla natura del suo oggetto; e un'affezione diretta verso una persona che teniamo in gran considerazione riempie e occupa la mente molto più di una passione che per oggetto abbia una persona che stimiamo di minore importanza. Qui, dunque, si rivela la contraddizione fra le tendenze dell'immaginazione e quelle della passione. Quando rivolgiamo il pensiero verso un oggetto grande e uno piccolo, l'immaginazione trova più facile passare dall'oggetto piccolo a quello grande, che dall'oggetto grande a quello piccolo; le affezioni, invece, lo trovano più difficile: e siccome le affezioni sono un principio più potente dell'immaginazione, non c'è da meravigliarsi se esse prevalgono su quest'ultima e se trascinano la mente dalla loro parte. Malgrado la difficoltà di passare dall'idea del grande a quella del piccolo, una passione diretta al primo produce sempre una passione analoga verso il secondo, quando il grande e il piccolo siano in relazione fra loro. L'idea del servo fa immediatamente volgere il nostro pensiero al padrone; ma l'odio o l'amore per il padrone producono, con facilità ancor maggiore, collera o benevolenza verso il servo. In questo caso, la passione più forte ha la precedenza; e, poiché il fatto che vi si aggiunga la passione più debole non muta di molto la disposizione, il passaggio tra di loro è reso più facile e naturale.

Come nell'esperimento precedente trovammo che una relazione di idee che, per una qualche particolare circostanza, cessi di produrre il suo effetto usuale di facilitare il passaggio di idee, cessa anche di agire sulle passioni, così, nell'esperimento presente, troviamo che le impressioni hanno la stessa proprietà. Due gradi diversi della stessa passione sono sicuramente in relazione reciproca; ma se a presentarsi per primo è il minore, esso ha scarsa o nessuna tendenza a introdurre il maggiore; e questo perché l'aggiungersi del grande al piccolo produce un'alterazione, nello stato d'animo, più notevole che l'aggiungersi del piccolo al grande. Se presi

nella dovuta considerazione, si troverà che questi fenomeni sono delle prove convincenti della nostra ipotesi.

Una conferma a queste prove si avrà poi se consideriamo in che modo la mente concilia qui la contraddizione che ho notato fra le passioni e l'immaginazione. L'immaginazione passa dal minore al maggiore con più facilità che dal maggiore al minore: al contrario, una passione violenta ne produce una debole con più facilità che non una debole una violenta. In questo contrasto, la passione prevale alla fine sull'immaginazione, ma in genere assecondandola e cercando un'altra qualità che possa controbilanciare quel principio da cui sorge il contrasto. Quando amiamo il padre o il capo di una famiglia, pensiamo poco ai suoi figli o ai suoi servi. Ma quando questi ultimi ci sono davanti, o quando è in qualche modo in nostro potere essere loro di utilità, allora la vicinanza e la contiguità accrescono la loro importanza, o almeno rimuovono l'opposizione dell'immaginazione al passaggio delle affezioni. Se l'immaginazione trova difficoltà nel passaggio dal maggiore al minore, trova una corrispondente facilità nel passare dal remoto al vicino, il che ristabilisce l'equilibrio e lascia aperta la via da una passione all'altra.

Ottavo esperimento. Ho già osservato che il passaggio dall'amore o dall'odio all'orgoglio o all'umiltà è più facile del passaggio dall'orgoglio o dall'umiltà all'amore o all'odio; e che la difficoltà che l'immaginazione trova nel passare dal vicino al remoto è la causa per cui difficilmente abbiamo esempi di quest'ultimo passaggio di affezioni. Devo tuttavia fare un'eccezione, e cioè quando la causa stessa dell'orgoglio o dell'umiltà sia posta in qualche altra persona. In questo caso, infatti, l'immaginazione è costretta a considerare quella persona, e non può mai limitarsi a considerare solo noi stessi. Così, nulla provoca in noi con più facilità gentilezza e affetto per una persona che la sua approvazione della nostra condotta e del nostro carattere; proprio come, d'altra parte, nulla suscita in noi un odio più profondo che il suo biasimo e il suo disprezzo. È evidente che qui la passione originaria è l'orgoglio o l'umiltà, il cui oggetto è l'io, e che

questa passione si trasforma in amore o in odio, il cui oggetto è un'altra persona, nonostante la regola già fissata secondo cui *l'immaginazione passa con difficoltà dal vicino al remoto*. Tuttavia il passaggio, in questo caso, non avviene sulla sola base della relazione fra noi stessi e la persona; ma avviene perché proprio quella persona è la vera causa della nostra prima passione, e di conseguenza le è intimamente legata. È la sua approvazione che provoca l'orgoglio, e la sua disapprovazione che provoca l'umiltà. Non c'è da meravigliarsi, quindi, che l'immaginazione ritorni sui suoi passi accompagnata dalle passioni dell'amore e dell'odio, che sono in relazione con essa. Questa non è una contraddizione, ma una eccezione alla regola; una eccezione che sorge dalla stessa ragione da cui nasce la regola.

Una simile eccezione, quindi, rappresenta piuttosto una conferma della regola. E invero, se consideriamo gli otto esperimenti finora illustrati, troveremo che in tutti appare lo stesso principio, e che è tramite un passaggio derivante da una duplice relazione di impressioni e di idee che sorgono orgoglio e umiltà, amore e odio. Un oggetto senza una relazione [1], o con una relazione soltanto [2], non produce mai nessuna di queste passioni, e troviamo che la passione varia sempre in conformità con la relazione [3]. Anzi, possiamo osservare che quando la relazione, per qualche circostanza particolare, non ha il suo effetto usuale di produrre un passaggio di idee e di impressioni [4], essa cessa di agire sulle passioni e non fa sorgere né orgoglio né amore, né umiltà, né odio. Questa è una regola che troviamo ancora valida anche quando sembra verificarsi il suo contrario [5]; e come, se constatiamo che le relazioni spesso non hanno alcun effetto, troviamo che questo deriva da qualche circostanza particolare che impedisce il passaggio, così, anche in quei casi in cui quella

[1] Primo esperimento.
[2] Secondo e terzo esperimento.
[3] Quarto esperimento.
[4] Sesto esperimento.
[5] Settimo e ottavo esperimento.

circostanza, pur se presente, non impedisce il passaggio, troviamo che questo avviene per qualche altra circostanza che controbilancia la prima. Quindi, al principio generale si possono ricondurre non solo le variazioni, ma anche le variazioni delle variazioni.

SEZIONE TERZA

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ

Dopo tante e tanto inconfutabili prove tratte dall'esperienza quotidiana e dall'osservazione, potrebbe sembrare superfluo entrare in un esame particolareggiato di tutte le cause dell'amore e dell'odio. Dedicherò quindi il seguito di questa seconda parte, *primo* a rimuovere alcune difficoltà riguardanti certe particolari cause di queste passioni; *secondo*, a esaminare le affezioni composte, che sorgono quando amore e odio si mescolano con altre emozioni.

È più che evidente che una persona si conquista il nostro favore, o si espone al nostro astio, in proporzione al piacere o al dolore che da lei riceviamo, e che le passioni procedono esattamente di pari passo con le sensazioni in tutti i loro mutamenti e variazioni. Chiunque riesca a trovare, con i suoi servigi, con la sua bellezza, o con la sua adulazione, i mezzi per rendersi a noi utile e gradito, è sicuro dei nostri sentimenti; così come, d'altra parte, chiunque ci faccia del male o ci offenda non manca di suscitare la nostra collera o il nostro odio. Quando la nostra patria è in guerra con un altro paese, noi detestiamo il nemico tacciandolo di crudeltà, perfidia, ingiustizia e violenza: ma stimiamo sempre noi e i nostri alleati come giusti, moderati e generosi. Se il generale nemico consegue dei successi, difficilmente gli concediamo natura e carattere di uomo; sarà uno stregone, sarà in contatto con i demoni; come si è detto di Oliver Cromwell e del Duca di Lussemburgo: è un sanguinario che trae piacere da stragi e distruzioni. Ma se il successo arride alla

nostra parte, il nostro comandante ha tutte le buone qualità opposte, ed è un modello di virtù, nonché di coraggio e di nobile comportamento. Chiamiamo politica la sua perfidia: la sua crudeltà un male inseparabile dalla guerra. In breve, per ognuno dei suoi difetti, cerchiamo o di attenuarlo o di nobilitarlo con il nome di quella virtù che gli è più vicina. Come è evidente, anche nella nostra vita quotidiana adoperiamo lo stesso procedimento di pensiero.

C'è chi aggiunge un'altra condizione ed esige non solo che sia una persona a procurarci dolore e piacere, ma anche che essa ce lo procuri consapevolmente, con un proposito e un'intenzione particolari. Un uomo che ci ferisca e ci faccia del male per solo caso, non diventa per questo nostro nemico, né ci sentiamo vincolati da alcun legame di gratitudine verso chi ci abbia reso un servigio nella stessa maniera. In base all'intenzione giudichiamo le azioni, che diventano, a seconda che essa sia buona o cattiva, causa di amore o di odio.

Ma a questo punto dobbiamo fare una distinzione. Se la qualità che ci piace o dispiace in altri è costante e intrinseca alla loro persona e al loro carattere, sarà causa di amore o di odio indipendentemente dall'intenzione: negli altri casi, invece, per far sorgere queste passioni, sono necessarie consapevolezza e intenzione. Una persona che sia sgradevole per la sua bruttezza o per la sua stupidità è oggetto della nostra avversione, pur se nulla è più certo del fatto che costui non ha la minima intenzione di offenderci con queste sue qualità. Se il dolore, tuttavia, non proviene da una qualità, ma da un'azione che nasce e muore in un momento, perché si produca una qualche reazione e perché questa azione venga ad avere una sufficiente connessione con la persona, è necessario che essa derivi da una particolare premeditazione o proposito. Non basta che l'azione provenga dalla persona e in questa abbia la sua causa e il suo autore immediati. Questa relazione, da sola, è troppo debole e incostante per costituire un fondamento a queste passioni. Essa non raggiunge quella parte di noi che percepisce e pensa, non deriva da qualcosa di *durevole* nella persona, né

lascia nulla dietro di sé; ma passa in un momento, e come se non fosse mai stata. D'altra parte, le intenzioni hanno certe qualità che, rimanendo anche dopo che l'azione è compiuta, la mettono in connessione con la persona e facilitano il passaggio delle idee, dall'una all'altra. Non possiamo mai pensare a questa persona senza riflettere su tali qualità, a meno che il pentimento o un mutamento di vita non producano un'alterazione in questo senso: nel qual caso anche la passione ne è alterata. Questa, pertanto, costituisce una delle ragioni per cui è necessaria un'intenzione per suscitare amore o odio.

Dobbiamo tuttavia considerare, inoltre, che un'intenzione, a parte il fatto che rafforza la relazione di idee, è spesso necessaria a produrre una relazione di impressioni, e a far sorgere piacere e dolore. Si può infatti osservare che l'aspetto principale di un'offesa sta nel disprezzo e nell'odio che rivela nella persona che ci offende; senza di che, il solo torto arrecatoci ci dà un dolore meno sensibile. Analogamente, un beneficio è piacevole soprattutto perché lusinga la nostra vanità, e perché è una prova della cordialità e della stima che ci accorda la persona che ce lo ha arrecato. Eliminando l'intenzione si elimina, nell'un caso, la mortificazione, nell'altro la vanità; e devono inoltre diminuire notevolmente le passioni dell'amore e dell'odio.

Ammetto che gli effetti dell'eliminazione dell'intenzione nel diminuire le relazioni delle impressioni e delle idee non sono radicali, né capaci di eliminare del tutto queste relazioni. Ma allora mi domando: l'eliminazione dell'intenzione potrà eliminare del tutto la passione dell'amore e dell'odio? L'esperienza, di sicuro, ci dice il contrario, e nulla è più certo del fatto che spesso gli uomini vanno violentemente in collera per offese che debbono peraltro riconoscere come del tutto involontarie e accidentali. Tale emozione, è pur vero, non può durare a lungo; ma tuttavia è sufficiente a mostrare come vi sia una connessione naturale fra dolore e collera, e che la relazione delle impressioni interverrà su una relazione di idee estremamente tenue. Ma non appena la violenza dell'impressione si mitiga un po', si comincerà ad

avvertire meglio la debolezza della relazione; e siccome il carattere di una persona non è affatto in giuoco in offese casuali e involontarie, raramente accade che in base a esso si nutra una durevole inimicizia.

Per illustrare questa mia tesi con un esempio parallelo, possiamo osservare che ha ben scarso potere di suscitare la nostra passione, non solo un dolore provocatoci per puro caso da un'altra persona, ma anche un dolore che ci venga arrecato per necessità e per un dovere riconosciuto. Uno che abbia una effettiva intenzione di nuocerci, ma non già per odio o per malanimo, bensì per giustizia ed equità, non attira su di sé la nostra collera, se appena siamo un po' ragionevoli; pur tuttavia, egli è la causa, e per giunta la causa cosciente, del nostro soffrire. Esaminiamo un po' questo fenomeno.

In primo luogo è evidente che questa circostanza non è decisiva; e, anche se può riuscire ad attenuare le passioni, raramente riesce a eliminarle del tutto. Ben pochi sono i criminali che, pur consci di ciò che si meritano, non abbiano del malanimo contro chi li accusa o contro il giudice che li condanna. Analogamente, consideriamo di solito come nemico il nostro avversario in un'azione legale e chi compete con noi per ottenere una carica, benché dovremmo riconoscere, se riflettessimo solo un momento, che le loro ragioni sono né più né meno giustificabili delle nostre.

Possiamo inoltre osservare che, quando riceviamo un torto da una persona, siamo inclini a considerarla colpevole, ed è solo con estrema difficoltà che la riconosciamo giusta e innocente. Questa è una prova evidente che, a prescindere da una idea di iniquità, qualsiasi torto o dolore ha una naturale tendenza a suscitare il nostro odio, e che solo dopo andiamo in cerca di ragioni in base alle quali poter giustificare e consolidare la passione. In questo caso, non è l'idea dell'offesa a produrre la passione, ma è questa a far sorgere quella.

Non c'è neanche da meravigliarsi che la passione possa provocare l'idea di offesa; altrimenti, infatti, essa dovrebbe subire una notevole attenuazione, cosa che tutte le passioni

evitano quanto più possibile. Eliminando l'offesa si può eliminare la collera, ma questo non dimostra che la collera nasca solo dall'offesa. Il torto e il giusto sono due oggetti contrari, dei quali l'uno ha tendenza a produrre odio, l'altro amore; ed è a seconda del loro diverso grado e del nostro particolare modo di pensare che l'uno o l'altro di questi oggetti prevale e suscita la passione che gli è propria.

SEZIONE QUARTA

L'AMORE PER I CONGIUNTI

Dopo aver spiegato perché molte azioni che causano un piacere o un dolore effettivi non suscitano affatto, o in minima misura, la passione dell'amore o dell'odio verso coloro che ne sono autori, occorrerà mostrare in cosa consista il piacere o il dolore dato da molti oggetti che, per esperienza, sappiamo tali da produrre queste passioni.

Secondo il sistema esposto, perché sorgano l'amore o l'odio si richiede sempre una duplice relazione di impressioni e di idee fra la causa e l'effetto. Ma sebbene questo sia universalmente vero, degno di nota è il fatto che la passione dell'amore può essere suscitata da una sola *relazione*, di tipo diverso, fra noi e l'oggetto; o, più propriamente parlando, che questa relazione è sempre accompagnata dalle altre due. Chiunque sia unito a noi da qualche legame, è sempre sicuro di aver un po' del nostro amore, in proporzione all'entità di questo legame, a prescindere dalle altre sue qualità. Così la relazione di parentela produce, nell'amore dei genitori verso i propri figli, il più forte legame di cui la mente sia capace, e un grado sempre più decrescente della stessa affezione man mano che la relazione diminuisce. E non è solo la consanguineità ad avere questo effetto, ma anche tutte le altre relazioni senza eccezione. Amiamo i nostri compatrioti, i nostri vicini, quelli che esercitano lo stesso nostro mestiere o professione, o addirittura quelli che hanno il nostro stesso

nome. Ognuna di queste relazioni è considerata un legame, e dà diritto a un po' del nostro affetto.

C'è un altro fenomeno, parallelo a questo, e cioè quello della *familiarità* con una persona, senza alcuna relazione di parentela, che suscita amore e benevolenza. Quando con una persona si è arrivati a una certa dimestichezza e intimità, pur se frequentando la sua compagnia non siamo riusciti a scoprire in lei alcuna qualità davvero apprezzabile, non possiamo tuttavia evitare di preferirla agli estranei, benché pienamente convinti della superiorità dei loro meriti. Questi due fenomeni degli effetti della relazione di parentela e della semplice familiarità si faranno luce reciprocamente e li si potrà spiegare entrambi con lo stesso principio.

Coloro che si dilettano a declamare contro la natura umana hanno fatto osservare che l'uomo è del tutto insufficiente a se stesso, e che quando gli troncate tutti i contatti con gli oggetti esterni, immediatamente cade nella melanconia e nella disperazione più cupa. Da ciò, dicono, discende quella perenne ricerca di distrazione nel giuoco, nella caccia, negli affari, con cui tentiamo di dimenticarci e di sollevare il nostro umore da quel languore in cui cade quando non è sostenuto da qualche viva e vivace emozione. Condivido questo modo di pensare nel senso che riconosco che la mente, da sola, è insufficiente a procurarsi divertimento, e che spontaneamente va in cerca di oggetti a lei estranei che possano darle una vivace sensazione e scuotere il nostro stato d'animo. Al presentarsi di un tale oggetto la mente, per così dire, si desta da un sogno: il sangue scorre con impeto nuovo, il cuore si solleva, e tutto l'uomo acquista un vigore che non può trovare nei momenti di calma e di solitudine. La compagnia, quindi, è naturalmente tanto allietante, in quanto offre il più vivo di tutti gli oggetti, e cioè un essere razionale e pensante come noi, che ci comunica tutti gli atti della sua mente, ci mette a parte dei suoi sentimenti e affetti più intimi, e ci lascia osservare, nello stesso istante in cui nascono, tutte le emozioni causate da un oggetto. Ogni idea viva è piacevole, ma soprattutto quella di una passione, poiché questa idea diventa una specie di passione e conferisce alla mente una

più intensa commozione che qualsiasi altra immagine o rappresentazione.

Una volta ammesso questo, tutto il resto è semplice. Infatti, come la compagnia di estranei ci è gradita per *breve tempo*, in quanto ravviva il nostro pensiero, così la compagnia dei nostri parenti e delle persone a noi familiari ci deve essere particolarmente gradita, perché ha lo stesso effetto a un grado maggiore e perché ha un'influenza più *duratura*. Tutto ciò che è in relazione con noi lo concepiamo con grande vivezza, grazie al facile passaggio da noi all'oggetto in relazione con noi. Anche l'abitudine o la familiarità agevolano il presentarsi di un oggetto e ne rafforzano la rappresentazione. Il primo caso è parallelo ai nostri ragionamenti basati su cause ed effetti; il secondo all'educazione. E siccome il ragionamento e l'educazione concorrono soltanto nel produrre un'idea viva e forte di un oggetto, questa è la sola particolarità comune alla parentela e alla familiarità. Pertanto, questa deve essere la qualità per il cui influsso esse producono tutti gli effetti che hanno in comune; ed essendo l'amore o la benevolenza uno di questi effetti, la passione deve derivare dalla forza e dalla vivezza della rappresentazione. Questa rappresentazione è singolarmente gradevole, e ci fa guardare con affetto a ogni cosa che la produce, quando sia un oggetto che susciti tenerezza e benevolenza.

È chiaro che gli uomini si associano a seconda del loro carattere e delle loro disposizioni, e che amano naturalmente le persone gaie coloro che hanno un carattere gaio, così come coloro che hanno un carattere serio provano affetto per le persone di carattere serio. E questo non accade solo quando gli uomini sono consapevoli di questa rassomiglianza fra se stessi e gli altri, ma anche come effetto spontaneo della loro disposizione mentale, e per quella certa simpatia che sempre sorge fra caratteri simili. Quando si avverte la rassomiglianza, questa agisce come una relazione, e produce una connessione di idee. Quando invece non la si avverte, la rassomiglianza agisce per un altro principio; e se questo secondo principio è simile al primo, dovremo riconoscervi una conferma del nostro ragionamento.

L'idea di noi stessi ci è sempre intimamente presente e comunica un considerevole grado di vivacità all'idea di qualsiasi altro oggetto con cui siamo in relazione. Questa idea vivace si muta gradatamente in una vera e propria impressione, essendo i due tipi di percezione in larga misura identici, e differendo fra loro solo nel grado di forza e di vivacità. Ma questo mutamento dovrà avvenire con la maggiore facilità, poiché il nostro carattere naturale ci rende propensi a sentire la stessa impressione che osserviamo negli altri e la fa sorgere alla minima occasione. In tal caso la rassomiglianza trasforma l'idea in una impressione, non solo mediante la relazione e trasfondendo la vivacità originaria nell'idea posta in relazione, ma anche presentando materiali che prendon fuoco alla prima scintilla. E dal momento che, in entrambi i casi, dalla rassomiglianza sorge amore o affetto, possiamo riconoscere che una simpatia con gli altri ci è gradita solo perché provoca un'emozione nel nostro animo; infatti, una spontanea simpatia e le emozioni corrispondenti sono comuni soltanto alla *parentela*, alla *familiarità* e alla *rassomiglianza*.

Altro fenomeno analogo può considerarsi la netta propensione umana all'orgoglio. Spesso accade che, dopo aver vissuto per parecchio tempo in una città, per quanto sgradevole la trovassimo in principio, la nostra avversione diminuisca gradatamente, per arrivare infine a mutarsi nella passione opposta, man mano che gli oggetti ci diventano noti e che acquistiamo una certa familiarità, anche se solo con le strade e gli edifici. La mente trova motivo di soddisfazione e sollievo di fronte a oggetti cui è abituata, e li preferisce spontaneamente ad altri che, pur se forse di maggior pregio in se stessi, le sono meno noti. Per questa stessa qualità della mente, siamo indotti ad avere un buon concetto di noi stessi e di tutti gli oggetti che ci appartengono. Ci appaiono in una luce più intensa, ci sono più graditi, e sono quindi fonte di orgoglio e di vanità molto più facilmente di qualsiasi altro oggetto.

Parlando dell'affetto che portiamo ai nostri parenti e alle persone a noi familiari, non sarà inopportuno osser-

vare certi fenomeni piuttosto curiosi che lo accompagnano. Nella vita quotidiana è facile osservare che i figli considerano notevolmente indebolita la loro relazione con la madre, qualora questa contragga seconde nozze, e non la guardano più nella luce in cui l'avrebbero vista se fosse rimasta nel suo stato di vedovanza. E questo non avviene soltanto quando ai figli possa venire un danno dalle seconde nozze della madre, o quando il nuovo marito le sia di molto inferiore: ma anche se non si verifica nulla di tutto ciò, semplicemente perché la madre è diventata parte di un'altra famiglia. Lo stesso avviene, ma in misura molto minore, quando a risposarsi è il padre: non c'è dubbio, infatti, che in quest'ultimo caso i legami di parentela non si allentano tanto come per le seconde nozze della madre. Questi due fenomeni sono notevoli già di per sé, ma lo sono ancor più se li mettiamo a confronto.

Per produrre una relazione perfetta fra due oggetti, è necessario non solo che l'immaginazione passi dall'uno all'altro grazie alla rassomiglianza, alla contiguità o alla causalità, ma anche che essa ritorni dal secondo al primo con la stessa facilità e spontaneità. A prima vista questa potrebbe sembrare una conseguenza necessaria e inevitabile. Se un oggetto rassomiglia a un altro, questo dovrà necessariamente rassomigliare al primo. Se un oggetto è causa di un altro, questo sarà l'effetto della sua causa. Lo stesso vale per la contiguità: quindi, essendo la relazione sempre reciproca, si potrebbe pensare che anche il ritorno dell'immaginazione dal secondo oggetto al primo debba essere sempre altrettanto naturale del passaggio dal primo oggetto al secondo. Ma a un esame ulteriore scopriremo facilmente il nostro errore. Supponiamo, infatti, che il secondo oggetto, oltre alla sua relazione reciproca con il primo, sia anche in stretta relazione con un terzo oggetto; in questo caso il pensiero, malgrado permanga la relazione reciproca, una volta passato dal primo al secondo oggetto non tornerà indietro con la stessa facilità, ma sarà immediatamente condotto al terzo oggetto, mediante la nuova relazione che si presenta e che darà un nuovo impulso all'immaginazione. Questa nuova relazione, quindi,

indebolisce il legame fra il primo e il secondo oggetto. L'immaginazione, per la sua stessa natura, è irresoluta e incostante; e ritiene sempre che la relazione fra due oggetti è più forte quando trova ugualmente facile sia andare dall'uno all'altro sia tornare, che quando il passaggio risulta agevole in una sola delle due direzioni. Il duplice movimento costituisce una sorta di duplice vincolo, che lega insieme gli oggetti nel modo più stretto e più intimo.

Le seconde nozze di una madre non spezzano la relazione tra figlio e genitore, e questa relazione è sufficiente a condurre la mia immaginazione da me a lei, con la massima facilità e spontaneità. Ma una volta che l'immaginazione è arrivata qui, trova il suo oggetto circondato da tante altre relazioni che si disputano la sua attenzione da non sapere quale preferire e rimanere quindi incerta su quale nuovo oggetto soffermarsi. Vincoli di interessi e doveri la legano a un'altra famiglia e impediscono quel ritorno dell'immaginazione da lei a me, necessario per sorreggere l'unione. Il pensiero non ha più l'oscillazione necessaria a porlo perfettamente a suo agio e a permettergli di seguire la propria inclinazione al mutamento. Va con facilità, ma torna con difficoltà; e per questa interruzione trova che la relazione è molto più debole di quanto sarebbe se il passaggio fosse libero e agevole in entrambe le direzioni.

Per spiegare, ora, perché le seconde nozze di un padre non provochino questo effetto nello stesso grado, possiamo riflettere su quanto abbiamo già dimostrato, e cioè che sebbene l'immaginazione proceda facilmente da un oggetto minore a uno maggiore, tuttavia non ritorna con la stessa facilità dal maggiore al minore. Quando la mia immaginazione va da me stesso a mio padre, non passa poi con la stessa prontezza da lui alla sua seconda moglie, né lo considera come se entrasse a far parte di una famiglia, ma sempre come il capo di quella famiglia di cui io stesso faccio parte. La sua superiorità impedisce che il pensiero passi con facilità da lui alla sua sposa, ma continua a mantenere aperto il passaggio per ritornare a me stesso seguendo la medesima relazione di figlio e genitore. Egli non è inghiottito dalla nuova relazione

che acquista, per cui il duplice movimento ed oscillazione del pensiero rimane sempre facile e naturale. Per questo abbandonarsi della fantasia alla propria incostanza, il legame tra figlio e genitore conserva sempre la sua piena forza e influenza.

Una madre non pensa che il legame con suo figlio si indebolisca perché è condiviso con il marito: né un figlio pensa che si indebolisca il legame con un suo genitore perché condiviso con un fratello. Qui il terzo oggetto è in relazione sia con il primo sia con il secondo, così che l'immaginazione va e viene dall'uno agli altri con la massima facilità.

SEZIONE QUINTA

LA NOSTRA STIMA PER I RICCHI E I POTENTI

Nulla ci rende maggiormente inclini ad avere stima di una persona quanto il suo potere e le sue ricchezze, o maggiormente inclini ad averne disprezzo quanto la sua povertà e la sua misera condizione: e, dal momento che stima e disprezzo sono da considerarsi come delle specie di amore e odio, sarà opportuno spiegare ora questi fenomeni.

Fortunatamente troviamo qui che la maggiore difficoltà non è quella di scoprire un principio capace di produrre un tale effetto, ma di scegliere, fra i vari princìpi che si presentano, quello principale e predominante. La *soddisfazione* che ricaviamo dalle ricchezze altrui, e la *stima* che abbiamo per chi le possiede, si possono ascrivere a tre cause diverse. In *primo* luogo, agli oggetti posseduti, come case, parchi, equipaggi, che producono necessariamente, in quanto sono gradevoli in sé, un sentimento di piacere in chiunque li consideri o li guardi. In *secondo* luogo, all'aspettativa di vantaggi ricavabili dal ricco e dal potente, partecipando dei suoi beni. In *terzo* luogo, alla simpatia, che ci fa partecipi della soddisfazione di chiunque ci avvicini. Tutti questi princìpi possono concorrere a produrre il fenomeno in esame. Il pro-

blema sta nel vedere a quale di essi dobbiamo principalmente ascriverlo.

È certo che il primo principio, e cioè il riflettere sugli oggetti gradevoli, ha una maggiore influenza di quanto a prima vista potremmo immaginare. Raramente riflettiamo su ciò che è bello o brutto, gradevole o sgradevole, senza provare una emozione di piacere o di dolore; e pur se queste sensazioni non appaiono spesso nella abituale indolenza del nostro pensiero, è facile scoprirle nella lettura o nella conversazione. Gli uomini di spirito portano sempre il discorso su argomenti che dilettano l'immaginazione; e i poeti non parlano mai di oggetti che non abbiano tale natura. Philips[6] ha scelto il *Sidro* come argomento di un eccellente poema. La birra non sarebbe stata altrettanto appropriata, in quanto non ugualmente gradevole né al gusto né alla vista. Ma certamente avrebbe preferito a entrambi il vino, se la sua terra natale gli avesse offerto una bevanda così gradevole. Possiamo quindi concludere che tutto ciò che è gradito ai sensi è anche in qualche modo gradito all'immaginazione, e comunica al pensiero un'immagine della soddisfazione che dà in concreto quando è in contatto con gli organi del nostro corpo.

Tuttavia, pur se queste ragioni possono spingerci a includere questa raffinatezza dell'immaginazione fra le cause del rispetto che portiamo ai ricchi e ai potenti, ve ne sono molte altre che possono trattenerci dal considerarla come la causa unica o principale. Infatti, poiché le idee di piacere possono avere influenza solo mediante la loro vivacità, che le avvicina alle impressioni, è estremamente naturale che tale influenza la abbiano quelle idee che siano favorite da moltissime circostanze e che abbiano quindi una naturale tendenza a diventare forti e vivaci, quali le idee che abbiamo delle passioni e delle sensazioni di qualunque creatura uma-

[6] [John Philips (1676-1708): autore fra l'altro del poema burlesco *The Splendid Shilling*. Il *Cyder* (*Sidro*), scritto nel 1708, è uno dei primi grandi poemi didattici del secolo diciottesimo, ispirato alle *Georgiche* di Virgilio.]

na. Ogni creatura umana ci rassomiglia, e per questo ha la meglio su tutti gli altri oggetti che agiscono sull'immaginazione.

Se inoltre consideriamo la natura di questa facoltà, e la grande influenza che su di essa hanno tutte le relazioni, ci persuaderemo facilmente che, sebbene le idee di vini, musiche o parchi piacevoli, di cui il ricco gode, possono diventare vivaci e gradevoli, l'immaginazione non si fermerà a esse, ma volgerà il proprio sguardo agli oggetti in relazione e, in particolare, alla persona che li possiede. Ed è più che naturale che l'idea o l'immagine piacevoli producano in questo caso una passione verso la persona, grazie alla sua relazione con l'oggetto; per cui è inevitabile che la persona entri a far parte della rappresentazione originaria, dal momento che costituisce l'oggetto della passione derivata. Ma se la persona entra nella rappresentazione originaria, e la consideriamo come colei che gode di questi oggetti gradevoli, allora è la *simpatia* la vera causa dell'affezione; e il *terzo* principio è allora più potente e universale del *primo.*

A ciò si aggiunga che la ricchezza e il potere, da soli, anche se non utilizzati, causano naturalmente stima e rispetto: e di conseguenza queste passioni non sorgono dall'idea di oggetti belli o piacevoli. È vero che il denaro implica una sorta di rappresentazione di tali oggetti, poiché conferisce il potere di ottenerli, e che pertanto lo si può ancora considerare capace di darci quelle immagini piacevoli che possono far sorgere la passione. Ma poiché questa è una prospettiva molto lontana, ci è più naturale prendere un oggetto vicino, e cioè la soddisfazione che il potere dà a chi lo possiede. Di questo ci convinceremo meglio pensando che le ricchezze rappresentano i beni della vita solo tramite la volontà che ne fa uso, per cui implicano nella loro stessa natura un'idea della persona, e non si può pensare a esse senza una sorta di simpatia con le sensazioni e il godimento di chi le possiede.

Possiamo di ciò trovare conferma con una riflessione che ad alcuni, forse, parrà troppo sottile e ricercata. Ho già

osservato[7] che il potere, distinto dall'esercizio che se ne fa, o non ha affatto alcun significato, oppure non è altro che una possibilità o probabilità di esistenza, grazie alla quale qualsiasi oggetto si accosta alla realtà e ha una sensibile influenza sulla mente. Ho anche osservato[8] che questo accostarsi alla realtà, per una illusione dell'immaginazione, sembra molto maggiore quando siamo noi a possedere il potere, che quando sono altri a goderne; e che nel primo caso ci sembra che gli oggetti arrivino a toccare i bordi della realtà, e danno quasi la stessa soddisfazione che ci darebbero se fossero davvero in nostro possesso. Ora io asserisco che quando stimiamo qualcuno per le sue ricchezze, dobbiamo entrare nei sentimenti stessi di chi le possiede, e che, senza questa simpatia, l'idea degli oggetti gradevoli che è in suo potere ottenere grazie alle sue ricchezze non avrebbe su di noi che una debole influenza. Un uomo avaro è rispettato per il suo denaro, pur se non possiede affatto un *potere*, e cioè pur se minima è la *probabilità* o addirittura la *possibilità* stessa che egli impieghi il suo denaro per acquistarsi i piaceri e le comodità della vita. Soltanto a lui questo potere sembra perfetto e integro; quindi, noi dobbiamo ricevere i suoi sentimenti tramite la simpatia, prima di poter avere un'idea forte e intensa di questi godimenti, o di poterlo stimare per essi.

Abbiamo quindi trovato che il *primo* principio, e cioè l'*idea piacevole di quegli oggetti di cui le ricchezze offrono il godimento*, si risolve in gran parte nel *terzo*, e diventa una *simpatia* con la persona che stimiamo o amiamo. Esaminiamo ora il *secondo* principio, e cioè la *piacevole aspettativa di vantaggi*, e vediamo quale forza possiamo a buon diritto attribuirgli.

È ovvio che, sebbene ricchezza e autorità diano indubbiamente a chi le possiede il potere di esserci utili, tuttavia non si può considerare questo potere sullo stesso piano dell'altro potere da esse conferito, e cioè quello di procurarci

[7] [Libro I, parte I, sez. 14; libro II, parte I, sez. 10.]
[8] [Libro II, parte I, sez. 10.]

piacere e di soddisfare i nostri desideri. In questo secondo caso, l'amore di sé fa avvicinare notevolmente, l'uno all'altro, potere ed esercizio del potere; ma per avere un effetto analogo nel primo caso, dobbiamo supporre che alla ricchezza si uniscano amicizia e benevolenza. Senza queste circostanze è difficile concepire su cosa potremmo fondare la nostra speranza di ottenere vantaggi dalle ricchezze altrui, restando pur sempre certo il fatto che abbiamo verso i ricchi una stima e un rispetto naturali anche prima di scoprire in essi una eventuale disposizione favorevole nei nostri confronti.

Ma vado ancora oltre, e osservo che non solo rispettiamo i ricchi e i potenti pur se non dimostrano alcuna disposizione a esserci utili, ma anche quando noi siamo tanto al di fuori della loro sfera di azione, da non poter neanche supporre che essi dispongano di tale potere. I prigionieri di guerra son sempre trattati con più o meno rispetto a seconda della loro condizione; e non c'è dubbio che la ricchezza è in prima linea quando si va a determinare la condizione di una persona. Se la nobiltà contribuisce anch'essa, ci munisce di un altro argomento dello stesso tipo. Infatti, chi mai chiamiamo nobile, se non chi, discendendo da una lunga catena di antenati ricchi e potenti, riceve la nostra stima grazie alla sua relazione con le persone che stimiamo? I suoi antenati, quindi, pur se morti, sono in qualche misura rispettati per le loro ricchezze, anche senza che ci si attenda nulla da essi.

Ma senza arrivare ai prigionieri di guerra e ai defunti per trovare esempi di questa stima disinteressata per la ricchezza, osserviamo con un po' di attenzione quei fenomeni che ci capitano nella vita quotidiana e nelle conversazioni correnti. Se un uomo di qualche fortuna arriva in una compagnia di estranei, li tratterà naturalmente con più o meno rispetto e deferenza non appena sarà a conoscenza delle loro diverse fortune e condizioni, anche se è impossibile che si prefigga di ricavare un qualche vantaggio, che forse nemmeno accetterebbe. Un viaggiatore è sempre accolto in una compagnia, e vi trova una maggiore o minore cortesia, a

seconda che il suo seguito e il suo equipaggio lo rivelino di grande o di modesta fortuna. In breve, il diverso rango degli uomini è in gran parte determinato dalla ricchezza: e questo è vero per i superiori e per gli inferiori, per gli estranei e per coloro che ci sono familiari.

A questi argomenti c'è, è vero, una risposta che fa appello all'influenza delle *regole generali*. Si potrebbe asserire che, essendo abituati ad aspettarci soccorso e protezione dai ricchi e dai potenti, e a stimarli proprio per questo, noi estendiamo gli stessi sentimenti a coloro che rassomigliano a essi per la loro fortuna, ma da cui non potremmo mai sperare alcun vantaggio. La regola generale prevarrebbe sempre e, dando una certa direzione all'immaginazione, susciterebbe insieme la passione, proprio come se l'oggetto di questa fosse reale ed esistente.

Ma si vedrà facilmente che non si può qui ricorrere a questo principio se consideriamo che, per stabilire una regola generale ed estenderla al di là dei suoi confini, è necessaria una certa uniformità della nostra esperienza e una forte superiorità dei casi conformi alla regola su quelli a essa contrari. Qui, infatti, la situazione è completamente opposta. Di cento persone di credito e fortuna in cui mi imbatto, forse non ce n'è neanche una da cui possa aspettarmi un vantaggio; è quindi impossibile che nel caso in questione prevalga mai una abitudine.

Insomma, non rimane nulla che ci possa far provare stima per il potere e la ricchezza, e disprezzo per lo squallore e la povertà, all'infuori del principio della *simpatia*, mediante il quale entriamo nei sentimenti dei ricchi e dei poveri, e partecipiamo del loro piacere e del loro dolore. La ricchezza dà soddisfazione a chi la possiede; e questa soddisfazione è trasmessa all'osservatore dall'immaginazione, che produce un'idea rassomigliante in forza e vivacità alla impressione originaria. Questa idea o impressione gradevole è connessa all'amore, che è una passione piacevole; essa deriva da un essere pensante e cosciente, che è l'oggetto proprio dell'amore. Da questa relazione di impressioni e da

questa identità di idee, in conformità con la mia ipotesi, nasce la passione.

Il migliore metodo per convincersi di questa opinione è quello di dare uno sguardo generale all'universo per osservare la forza della simpatia in tutta la creazione animale, e la facilità con cui si comunicano i sentimenti da un essere pensante a un altro. In tutte le creature che non vivano di preda e che non siano agitate da violente passioni riscontriamo un notevole desiderio di compagnia, che le fa associare a prescindere da qualsiasi vantaggio possano mai proporsi di ricavare da tale unione. Questo lo si vede ancor più chiaramente nell'uomo, che nell'universo è la creatura più ardentemente desiderosa di associarsi, e che a ciò è spinta da innumerevoli vantaggi. Non possiamo mai formulare un desiderio che non abbia un riferimento alla società. Una solitudine totale è forse il peggior castigo che ci si possa infliggere. Qualsiasi piacere languisce se non è goduto in compagnia, e qualsiasi dolore diventa più crudele e intollerabile. Qualunque sia la passione che ci muove, orgoglio, ambizione, avarizia, brama di sapere, desiderio di vendetta o concupiscenza, di tutte la simpatia è l'anima o il principio animatore; ed essa non avrebbe alcuna forza se facessimo completamente astrazione dai pensieri e dai sentimenti altrui. Se anche tutte le forze e gli elementi della natura pattuissero di servire un solo uomo e di obbedirgli; se anche il sole sorgesse e tramontasse al suo comando; se anche il mare e i fiumi scorressero a suo piacimento, e la terra producesse spontaneamente tutto quanto gli fosse utile o gradito, egli sarebbe pur sempre un infelice finché non gli si desse almeno un'altra persona con cui poter condividere la propria felicità e di cui godere la stima e l'amicizia.

Questa conclusione ricavata da uno sguardo generale alla natura umana possiamo confermarla con vari esempi particolari in cui la forza della simpatia è decisamente considerevole. Moltissimi tipi di bellezza derivano da questa origine; e anche nel caso in cui il nostro oggetto è un pezzo di materia insensibile e inanimato, raramente ci fermiamo su di esso senza volgere il nostro sguardo alla sua

influenza sulle creature sensibili e razionali. Un uomo che ci fa visitare una casa o un edificio, fra le altre cose bada particolarmente ad indicarci la comodità degli appartamenti, i vantaggi della loro disposizione, e l'esiguità dello spazio perduto in scale, anticamere e corridoi; è evidente, anzi, che il motivo principale della bellezza della casa sta in questi particolari. L'osservazione di queste comodità produce piacere, dal momento che la comodità è bellezza. Ma in che modo ci dà piacere? Non c'è dubbio che non c'entra affatto il nostro proprio interesse; ma siccome si tratta, per così dire, di una bellezza di interesse e non di forma, ci deve far piacere solo per comunicazione, e cioè per la simpatia che proviamo con il proprietario dell'edificio. La forza dell'immaginazione ci fa entrare nel suo interesse, e proviamo la stessa soddisfazione che gli oggetti provocano spontaneamente in lui.

Questa osservazione si estende a tavoli, sedie, scrittoi, caminetti, carrozze, selle, aratri, e insomma a tutti i prodotti artigianali; è infatti una regola universale che la loro bellezza derivi soprattutto dalla loro utilità e dalla loro idoneità a servire allo scopo cui sono destinati. Ma questo è un vantaggio che riguarda solo il proprietario, e non c'è nulla che possa far provare interesse allo spettatore, se non la simpatia.

È evidente che nulla, più della sua fertilità, rende piacevole un terreno, e che nessun altro pregio esteriore o di posizione riuscirà mai a eguagliare questa bellezza. Lo stesso vale per i singoli alberi e le singole piante, né più né meno che per il terreno su cui crescono. Può anche darsi che una pianura ricoperta di citisi e ginestroni sia, di per sé, bella quanto una collina coperta di viti e olivi, sebbene mai apparirà tale a chi conosca il valore dell'una e dell'altra. Ma si tratta di una bellezza basata solo sull'immaginazione, e che non ha alcun fondamento in ciò che appare ai sensi. La fertilità e il valore di un terreno hanno un chiaro riferimento alla sua utilizzazione, e questa alla sua ricchezza, alla gioia e all'abbondanza; in tutti questi beni entriamo grazie alla vivacità dell'immaginazione, e in qualche misura li condi-

vidiamo con il proprietario, pur non avendo alcuna speranza di esserne partecipi.

In pittura non c'è regola più ragionevole che quella di dare equilibrio alle figure, e cioè di porle con la maggiore accuratezza sul loro centro di gravità. Una figura non esattamente in equilibrio è sgradevole, perché fa sorgere l'idea che possa cadere, e quindi l'idea di danno e di dolore: idee che sono dolorose quando, in virtù della simpatia, acquistano un certo grado di forza e vivacità.

A ciò si aggiunga che la bellezza di una persona sta principalmente in un'aria di salute e di vigore, e in una conformazione delle membra tale da promettere forza e vivacità. Quest'idea di bellezza non può spiegarsi se non con la simpatia [9].

In generale possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una all'altra, non solo perché riflettono reciprocamente le loro emozioni, ma anche perché questi raggi di passioni, sentimenti e opinioni spesso si riverberano fino a svanire pian piano, insensibilmente. Così, il piacere che un uomo ricco riceve dai suoi possedimenti, trasmettendosi allo spettatore causa piacere e stima; questi sentimenti, una volta percepiti, e grazie alla simpatia che si ha con essi, accrescono a loro volta il piacere del possessore, e quindi, venendo ancora una volta riflessi, diventano per lo spettatore nuovo motivo di piacere e di stima. Nella ricchezza c'è sicuramente una soddisfazione originaria che deriva dal potere, da essa conferito, di godere di tutti i piaceri della vita; e siccome questa è la vera natura ed essenza della ricchezza, qui deve essere la fonte prima di tutte le passioni che essa fa sorgere. Una fra le più notevoli di queste passioni è l'amore o la stima degli altri, che quindi deriva dalla simpatia con il piacere del possessore. Ma il possessore ha, nella ricchezza, un'altra soddisfazione secondaria che sorge dall'amore e dalla stima che acquista con essa; e questa soddisfazione altro non è che un nuovo riflettersi di quel piacere originario che deriva da lui stesso. Questa soddisfazione

[9] [Libro III, parte III, sez. 1.]

secondaria o vanità diventa una delle principali attrattive della ricchezza, ed è la precipua ragione per cui o la desideriamo per noi stessi o la stimiamo negli altri. Ecco quindi il terzo rimbalzo del piacere originario, dopo il quale diventa difficile distinguere fra immagini prime e immagini riflesse, per il loro confondersi e illanguidirsi.

SEZIONE SESTA

BENEVOLENZA E COLLERA

Come si possono paragonare le idee alla estensione e alla solidità della materia, così le impressioni, soprattutto quelle riflesse, possono paragonarsi ai colori, ai sapori, agli odori e alle altre qualità sensibili. Le idee non formano mai una unione completa, ma sono dotate di una sorta di impenetrabilità per la quale si escludono a vicenda, e sono quindi in grado di formare un composto non già mescolandosi, ma congiungendosi le une alle altre. Impressioni e passioni, invece, possono formare una unione completa; e, come i colori, possono mescolarsi perfettamente insieme fino a perdere la propria identità e a contribuire soltanto a variare quell'impressione uniforme che nasce dall'insieme. Da questa proprietà delle passioni derivano alcuni dei fenomeni più curiosi della mente umana.

Nell'esaminare quegli ingredienti che son suscettibili di unirsi all'amore e all'odio, comincio in qualche misura a rendermi conto di un inconveniente che ha colpito tutti i sistemi filosofici che il mondo ha finora conosciuto. Quando spieghiamo le operazioni della natura in base a una particolare ipotesi, si trova generalmente che, fra numerosi esperimenti che quadrano esattamente con i princìpi che cerchiamo di stabilire, c'è sempre qualche fenomeno più ostinato che non si piega tanto facilmente ai nostri propositi. Non c'è da stupirsi che questo capiti nella filosofia naturale. L'essenza e la composizione dei corpi esterni sono così oscure

che, quando ragioniamo o, meglio, quando avanziamo delle congetture su di essi, ci invischiamo necessariamente in contraddizioni e assurdità. Ma dal momento che le percezioni della mente sono perfettamente note, e poiché ho usato tutta la cautela immaginabile nel formulare conclusioni su di esse, spero di aver sempre evitato quelle contraddizioni che hanno accompagnato tutti gli altri sistemi. Quindi, la difficoltà che mi trovo ora davanti non si oppone affatto al mio sistema, ma lo allontana solo un po' da quella semplicità che è stata finora la sua forza e la sua bellezza precipua.

Le passioni dell'amore e dell'odio sono sempre seguite da benevolenza o collera, o meglio sono a loro collegate. È proprio tale unione ciò che distingue soprattutto queste affezioni dall'orgoglio e dall'umiltà. Queste ultime, infatti, sono mere emozioni dell'anima, non accompagnate da nessun desiderio, e non ci spingono immediatamente all'azione. Amore e odio, invece, non si chiudono in se stessi, né si fermano all'emozione da essi prodotta, ma spingono la mente verso qualcos'altro. L'amore è sempre seguito dal desiderio che la persona amata sia felice e da un'avversione per la sua infelicità: così come l'odio suscita il desiderio che la persona odiata sia infelice, e un'avversione per la sua felicità. Una differenza tanto considerevole fra queste due coppie di passioni, orgoglio e umiltà, amore e odio, che per tanti altri aspetti invece concordano, merita la nostra attenzione.

L'unione di questo desiderio e di questa avversione con l'amore e con l'odio può spiegarsi con due diverse ipotesi. La prima è che amore e odio hanno non solo una *causa* che li suscita, cioè il piacere o il dolore, e un *oggetto* cui son diretti, cioè una persona o un essere pensante, ma anche un *fine* che cercano di raggiungere, cioè la felicità o l'infelicità della persona amata o odiata; e tutti questi aspetti, mescolati insieme, formano una passione sola. Secondo questa teoria, l'amore non è altro che desiderio della felicità di un'altra persona, e l'odio desiderio della sua infelicità. Il desiderio e l'avversione costituiscono la vera natura dell'amore

e dell'odio; non soltanto non sono separabili, ma sono proprio la stessa cosa.

Questo, tuttavia, contraddice evidentemente l'esperienza. Infatti, pur se è certamente vero che non amiamo mai una persona senza desiderare la sua felicità, né odiamo mai una persona senza augurarci la sua infelicità, tuttavia questi desideri sorgono solo quando si presentano all'immaginazione le idee della felicità del nostro amico o del nostro nemico, e non sono assolutamente essenziali all'amore e all'odio. Sono i sentimenti più ovvi e naturali di queste affezioni, ma non gli unici. Le passioni si possono esprimere in cento modi diversi, e possono anche sussistere per molto tempo senza che noi riflettiamo alla felicità o all'infelicità dei loro oggetti; il che dimostra chiaramente che questi desideri non sono la stessa cosa dell'amore e dell'odio, né costituiscono una loro parte essenziale.

Possiamo quindi concludere che la benevolenza e la collera sono passioni diverse dall'amore e dall'odio, e si uniscono a queste solo in virtù della costituzione originaria della mente. Come la natura ha dato al corpo certi appetiti e certe inclinazioni che accresce, attenua o modifica a seconda dello stato dei fluidi o dei solidi, nello stesso modo ha operato con la mente. A seconda che siamo mossi dall'amore o dall'odio, nella mente sorge il corrispondente desiderio di felicità e di infelicità per la persona che è oggetto di queste passioni, e questo desiderio varia con il variare delle opposte passioni. Visto in astratto, questo ordine di cose non è necessario: amore e odio avrebbero anche potuto non essere accompagnati da simili desideri, oppure la loro connessione particolare avrebbe potuto essere completamente inversa. Se così fosse piaciuto alla natura, l'amore avrebbe potuto avere lo stesso effetto dell'odio, e l'odio quello dell'amore. Non vedo alcuna contraddizione nel supporre connesso all'amore un desiderio di procurare infelicità, e connesso all'odio un desiderio di procurare felicità. Se la sensazione della passione e il desiderio fossero opposti, la natura avrebbe potuto alterare la sensazione senza alterare la tendenza del desiderio, rendendole così reciprocamente compatibili.

SEZIONE SETTIMA

LA COMPASSIONE

Ma sebbene il desiderio di felicità o infelicità altrui, a seconda che proviamo amore o odio, sia un istinto arbitrario e originario, insito nella nostra natura, troviamo che può essere molte volte contraffatto e che può sorgere da princìpi secondari. La *pietà* è una sollecita preoccupazione per l'infelicità altrui, e la *malignità* è il provarne gioia, senza che alcuna amicizia o inimicizia dia origine a questa preoccupazione o a questa gioia. Proviamo pietà addirittura per gli estranei e per coloro che ci sono assolutamente indifferenti; e se il nostro malanimo verso qualcuno deriva da qualche torto o offesa ricevuta, non si tratta allora di malignità, propriamente parlando, ma di desiderio di vendetta. Ma se esaminiamo queste affezioni della pietà e della malignità, troveremo che sono delle affezioni secondarie, derivanti da affezioni originarie che variano in virtù di un particolare corso del pensiero e dell'immaginazione.

Sarà facile spiegare la passione della *pietà*, ricorrendo al ragionamento precedente a proposito della *simpatia*. Noi abbiamo un'idea viva di tutto ciò che è in relazione con noi. Tutte le creature umane sono in una relazione di rassomiglianza con noi; le loro persone, quindi, i loro interessi, le loro passioni, i loro dolori e piaceri devono colpirci certo vivamente, e produrre un'emozione simile a quella originaria, dal momento che un'idea viva si muta facilmente in un'impressione. Se questo è vero in generale, tanto più lo dovrà essere dell'afflizione e del dolore, che hanno sempre, infatti, un'influenza più forte e più durevole di qualsiasi piacere o gioia.

Lo spettatore di un dramma passa attraverso una lunga sequenza di angoscia, terrore, indignazione e di altre affezioni, che il poeta rappresenta nei personaggi della sua opera. Poiché molti drammi hanno un lieto fine, né se ne può

comporre uno veramente buono senza rovesci di fortuna, lo spettatore deve simpatizzare con tutte queste alterne vicende e far propria la gioia e tutte le altre passioni della finzione scenica. A meno, quindi, di non asserire che ogni singola passione venga comunicata da una singola qualità originaria, senza perciò derivare dal principio generale della simpatia sopra esposto, si dovrà ammettere che tutte le passioni sorgono da questo principio. Bisognerà riconoscere che fare eccezione per una qualsiasi di esse è estremamente irragionevole. Dal momento che tutte si presentano da principio nella mente di una persona, e quindi appaiono nella mente di un'altra; e poiché il modo in cui appaiono, prima come idea e poi come impressione, è sempre lo stesso, il passaggio deve quindi sorgere dal medesimo principio. Sono almeno convinto che questo ragionamento sarebbe accettato sia in filosofia naturale sia nella vita quotidiana.

A ciò si aggiunga che la pietà dipende, in larga misura, dalla contiguità e addirittura dalla vista dell'oggetto; il che dimostra come essa derivi dall'immaginazione; senza dire, poi, che le donne e i bambini sono estremamente soggetti alla pietà, in quanto si lasciano guidare moltissimo dalla facoltà dell'immaginazione. La stessa debolezza che li fa svenire alla vista di una spada sguainata, anche se nelle mani del migliore amico, fa sì che provino un'intensa pietà per coloro che vedono sofferenti o afflitti. Quei filosofi che fan derivare questa passione da non so quali sottili riflessioni sull'instabilità della fortuna, e dal nostro essere soggetti alle stesse sofferenze di cui siamo testimoni, troveranno a loro contraria questa mia osservazione, come tante altre che avrei potuto facilmente fare.

Resta solo da notare un fenomeno piuttosto singolare di questa passione; e cioè che la passione che ci viene comunicata per simpatia acquista talvolta forza dalla debolezza della passione originaria, e addirittura sorge da un passaggio di affezioni che non esistono. Così, quando una persona ottiene una carica importante o eredita una grande fortuna, sempre ci accade di rallegrarci della sua prosperità, tanto più quanto minore è l'importanza che sembra annetterle, e

quanto maggiore è la serenità e l'indifferenza che dimostra nel goderne. Analogamente, tanto più compiangiamo un uomo su cui si è abbattuta la sfortuna, quanto più la sopporta pazientemente; e se questa virtù arriva a tanto da eliminare qualsiasi senso di infelicità, la nostra compassione aumenterà ancor di più. Quando su un uomo di valore si abbatte ciò che comunemente è ritenuto un grande rovescio di fortuna, pensiamo subito alla sua condizione; e poiché la nostra immaginazione corre dalla causa all'effetto abituale, concepiamo dapprima una viva idea del suo dolore, e quindi ne proviamo l'impressione trascurando completamente quella grandezza d'animo che lo eleva al di sopra di tali emozioni, o ricordandola solo quel tanto da accrescere in noi l'ammirazione, l'amore e la tenerezza verso di lui. La esperienza ci dice che a una certa sventura è legato di solito un certo grado di una passione; e anche se incontriamo una eccezione, tuttavia l'immaginazione sottostà alla *regola generale* e ci fa concepire un'idea viva della passione, o meglio ci fa provare addirittura la passione stessa proprio come se la persona in questione ne fosse realmente presa. Per gli stessi princìpi, arrossiamo di vergogna per la condotta di coloro che davanti a noi si comportano da sciocchi; e questo, anche se non dimostrano da parte loro alcun senso di vergogna, né sembrano minimamente consci della loro stupidità. Tutto ciò deriva dalla simpatia, ma di un tipo parziale, che guarda i propri oggetti solo da un lato, senza prenderne in considerazione l'altro lato, che ha un effetto contrario e che distruggerebbe completamente l'emozione sorta al loro primo apparire.

Vi sono anche dei casi in cui l'indifferenza e l'insensibilità nella sventura accrescono la nostra preoccupazione per colui che la subisce, anche se tale indifferenza non deriva da virtù e da grandezza d'animo. Aggravante di un assassinio è che sia stato commesso su persone immerse nel sonno e che si sentivano completamente al sicuro; e gli storici non mancano mai di osservare, di un principe infante prigioniero nelle mani dei suoi nemici, che è tanto più degno di compassione quanto meno è cosciente del suo

triste stato. Ma il conoscere l'infelice condizione della persona in questione ci dà una viva idea e una viva sensazione della passione che *generalmente* l'accompagna, e cioè quella del dolore; questa idea, poi, diventa ancor più viva, e la sensazione ancor più violenta, per contrasto con quel senso di sicurezza e di indifferenza che osserviamo nella persona. Qualsiasi tipo di contrasto, ma soprattutto quando a presentarcelo è proprio il soggetto, non manca mai di colpire l'immaginazione; ed è solo dall'immaginazione che dipende la pietà [10].

SEZIONE OTTAVA

MALIGNITÀ E INVIDIA

Dobbiamo ora passare a spiegare la passione della malignità, che ha effetti simili a quelli dell'odio, come la pietà li ha simili a quelli dell'amore; la malignità ci dà gioia per le sofferenze e le sventure degli altri, pur senza aver ricevuto da parte loro alcun torto o offesa.

Così poco gli uomini si lasciano guidare dalla ragione nei loro sentimenti e nelle loro opinioni, che giudicano sempre gli oggetti più in base a un confronto che in base al loro pregio e valore intrinseco. Quando alla mente è presente un certo grado di perfezione o quando la mente è abituata a esso, tutto ciò che, pur realmente stimabile, non lo eguaglia, ha sulle passioni lo stesso effetto di ciò che è imperfetto e difettoso. Questa è una qualità *originaria* dell'anima, simile a quella di cui abbiamo quotidiana esperienza nel nostro corpo. Supponiamo che un uomo abbia una mano calda e l'altra fredda: la stessa acqua gli sembrerà allo

[10] Per evitare qualsiasi ambiguità, devo osservare che quando contrappongo immaginazione a memoria, con la prima intendo in generale la facoltà che ci presenta le nostre idee più deboli. In tutti gli altri casi, e in particolare quando la contrappongo a intelletto, intendo quella stessa facoltà, escludendo solo i nostri ragionamenti dimostrativi e probabili.

stesso tempo sia calda sia fredda, a seconda della disposizione dei due organi. Se a un certo grado di una qualità ne segue uno minore, proveremo la stessa sensazione come se quest'ultimo fosse inferiore a quel che realmente è, e talvolta addirittura come se fosse la qualità opposta. Un lieve dolore che ne segue uno violento sembra nulla, o addirittura diventa un piacere; così come, d'altra parte, un dolore violento che ne segue uno lieve è doppiamente doloroso e penoso.

Nessuno potrà aver dubbi su quanto si è ora detto delle passioni e delle sensazioni; qualche difficoltà può invece sorgere a proposito delle nostre idee e degli oggetti. Quando un oggetto aumenta o diminuisce ai nostri occhi o all'immaginazione in base a un confronto con altri oggetti, l'immagine e l'idea dell'oggetto rimangono pur sempre le stesse. né muta la loro estensione nella retina e nel cervello, organo della percezione. Gli occhi rifrangono i raggi luminosi e i nervi ottici convogliano le immagini al cervello sempre nello stesso modo: non importa se in precedenza si era visto un oggetto grande o piccolo; né, peraltro, l'immaginazione altera le dimensioni del suo oggetto in seguito a un confronto con altri oggetti. Il problema, allora, sta nel sapere come dalla stessa impressione e dalla stessa idea possiamo formarci giudizi tanto diversi sullo stesso oggetto, e ammirare ora la sua mole per poi disprezzare la sua piccolezza. Questo variare dei nostri giudizi deve certamente derivare dal variare di alcune percezioni; ma siccome a variare non è la impressione immediata o l'idea dell'oggetto, deve allora essere qualche altra impressione che l'accompagna.

Per spiegare tale questione farò solo un accenno a due princìpi, uno dei quali verrà più esaurientemente spiegato nel corso di questo trattato [11], mentre l'altro lo è già stato in precedenza [12]. Credo che come massima generale si possa senza tema stabilire che nessun oggetto si presenta ai sensi e nessuna immagine si forma nell'immaginazione, senza

11 [Libro II, parte II, sez. 10.]
12 [Libro I, parte III, sezz. 9 e 10; libro II, parte I, sez. 6.]

essere accompagnati da una emozione e moto di spiriti animali proporzionato; e per quanto ciechi di fronte a questa sensazione ci possa rendere l'abitudine, sì da farcela confondere con l'oggetto e con l'idea, sarà facile separare e distinguere questi ultimi da quella con accurati e precisi esperimenti. Infatti, per limitarci a esempi relativi all'estensione e alla quantità, è evidente che ogni oggetto estremamente vasto, come l'oceano, un'estesa pianura, una lunga catena di montagne, un'immensa foresta, oppure ogni raggruppamento molto numeroso di oggetti, come un esercito, una flotta, una folla, suscitano nella mente un'intensa emozione; ed evidente è anche che l'ammirazione che proviamo all'apparire di tali oggetti è uno dei piaceri più vivi di cui la natura umana è capace di godere. Ora, poiché tale ammirazione aumenta o diminuisce a seconda che gli oggetti aumentano o diminuiscono, possiamo concludere, seguendo i princìpi su esposti [13], che essa è un effetto composto, derivante dalla congiunzione dei vari effetti che sorgono da tutte le singole parti della causa. Quindi ogni parte dell'estensione e ogni unità della quantità è accompagnata, quando viene concepita dalla mente, da un'emozione a sé; e sebbene questa emozione non sempre sia piacevole, tuttavia, unendosi con le altre e mettendo in moto gli spiriti animali fino al punto giusto, contribuisce a produrre ammirazione, che è sempre piacevole. Se si ammette questo per l'estensione e la quantità, non potremo sollevare difficoltà per la virtù e il vizio, l'arguzia e la stupidità, la ricchezza e la povertà, la felicità e l'infelicità, e altri oggetti analoghi che son sempre accompagnati da una ben precisa emozione.

Il secondo principio cui accennerò è quello per cui ci conformiamo alle *regole generali*, principio che ha una potente influenza sulle azioni e sull'intelletto, ed è anzi tale da imporsi addirittura ai sensi. Quando per esperienza troviamo che un oggetto è sempre accompagnato da un altro, ogni volta che appare il primo oggetto, pur se cambiato in qualche aspetto importante, il nostro pensiero corre naturalmente al

[13] Libro I, parte III, sez. 15.

secondo, e se ne forma una idea tanto forte e viva, quasi che ne avessimo inferito l'esistenza in base alla conclusione più rigorosa e autentica del nostro intelletto. Nulla può disingannarci: neanche i nostri sensi che, invece di correggere questo falso giudizio, spesso ne vengono corrotti e sembrano autorizzare l'errore.

La conclusione che traggo da questi due princìpi, unitamente all'influenza del confronto cui sopra accennavo, è concisa e decisiva. A ogni oggetto si accompagna un'emozione a esso proporzionata: a un oggetto grande, una grande emozione; a un oggetto piccolo, una piccola. Quindi, se un *oggetto* grande segue un oggetto piccolo, un'*emozione* grande seguirà un'emozione piccola. Ora, un'emozione grande che segua una emozione piccola diventa ancor più grande, e cresce al di là delle sue proporzioni consuete. Ma siccome il grado dell'emozione è di solito proporzionale alla grandezza dell'oggetto che accompagna, quando l'emozione cresce ci viene naturale immaginare che sia cresciuto anche l'oggetto. L'effetto fa volgere il nostro sguardo a quella che solitamente è la sua causa: un certo grado di emozione a una certa grandezza dell'oggetto; e non pensiamo che il confronto può cambiare l'emozione senza cambiare nulla nell'oggetto. Chi conosca la parte metafisica dell'ottica, e sappia come noi trasferiamo ai sensi i giudizi e le conclusioni dell'intelletto, capirà senza difficoltà tutta questa operazione.

Ma lasciando da parte questa nuova scoperta per cui una impressione accompagna tacitamente ogni idea, dobbiamo almeno riconoscere quel principio da cui è sorta tale scoperta, e cioè *che gli oggetti appaiono più grandi o più piccoli in seguito a un confronto con altri oggetti*. Tanti sono gli esempi di questo principio che la sua verità non può essere messa in discussione; ed è da questo principio che io derivo le passioni della malignità e dell'invidia.

È evidente che dobbiamo provare una maggiore o minore soddisfazione o pena pensando al nostro stato e alla nostra condizione, a seconda che appaiono più o meno prosperi o infelici, in proporzione al grado di ricchezza, di potere,

di merito, di buona reputazione, che pensiamo di possedere. Ora, poiché raramente giudichiamo gli oggetti per il loro valore intrinseco, e ce ne formiamo invece un'idea in seguito a un confronto con altri oggetti, ne segue che in base alla maggiore o minore misura di felicità o di infelicità che osserviamo negli altri, dobbiamo valutare la nostra, e provare conseguentemente dolore o piacere. L'infelicità di una altra persona ci dà una più viva idea della nostra felicità, e la sua felicità una più viva idea della nostra infelicità. La prima, quindi, ci dà gioia; la seconda, dolore.

Si tratta quindi di una sorta di pietà a rovescio, ossia di sensazioni che sorgono nell'osservatore, opposte a quelle provate dalla persona considerata. In generale possiamo osservare che, in tutti i tipi di confronti, un oggetto ci fa sempre ricevere da un altro oggetto con cui è confrontato una sensazione opposta a quella che nasce da una osservazione diretta e immediata. Un oggetto piccolo fa apparire ancor più grande un oggetto grande; un oggetto grande fa apparire ancor più piccolo un oggetto piccolo. La bruttezza è di per se stessa, sgradevole, ma ci fa invece provare piacere se a confronto le mettiamo un oggetto bello, la cui bellezza ne è aumentata; così come, d'altra parte, la bellezza, che per se stessa produce piacere, ci fa invece provare dolore se a confronto le mettiamo una cosa brutta, che diventa ancor più brutta. Lo stesso deve quindi valere per la felicità e l'infelicità. L'osservazione diretta del piacere altrui ci dà spontaneamente piacere, e ci dà quindi dolore se lo mettiamo a confronto con il nostro. Il dolore altrui, considerato in sé, ci dà dolore, ma aumenta l'idea della nostra felicità e perciò ci dà piacere.

Non dovrà quindi apparirci strano se possiamo provare una sensazione inversa per la felicità e l'infelicità altrui; troviamo infatti che il confronto può suscitare in noi una sorta di malignità contro noi stessi, e farci gioire dei nostri dolori e soffrire dei nostri piaceri. Così, il ricordo di un dolore passato è gradevole, se siamo soddisfatti della nostra situazione presente; e, d'altra parte, i nostri piaceri passati risultano spiacevoli quando al momento non possiamo gioire

di nulla che li eguagli. Trattandosi di un confronto identico a quello che facciamo quando riflettiamo sui sentimenti altrui, dovrà essere accompagnato dagli stessi effetti.

Anzi, un uomo può estendere questa malignità contro se stesso addirittura fino alla sua presente fortuna, e arrivare al punto da ricercare di proposito il dolore, e da accrescere le sue pene e le sue afflizioni. Ciò può accadere in due occasioni: *primo*, per la sventura e l'infelicità di un amico, o di una persona molto cara; *secondo*, quando si provano dei rimorsi per un crimine di cui si è colpevoli. È dal principio del confronto che sorgono entrambi questi irregolari desideri di dolore. Una persona che si abbandoni a qualche piacere mentre un amico è colpito dal dolore, proverà più intensamente l'infelicità che gli viene riflessa dal suo amico, per il confronto con il piacere originario di cui gode. Questo contrasto, per la verità, dovrebbe anche ravvivare il piacere attuale; ma poiché supponiamo qui che la passione dominante sia il dolore, qualsiasi altra cosa gli si affiancherà e ne verrà inghiottita, senza agire minimamente sull'affezione opposta. È quanto accade nelle penitenze che gli uomini si infliggono per peccati ed errori passati. Quando un criminale riflette sulla punizione che merita, l'idea che se ne fa è ingigantita dal confronto con la sua attuale condizione di benessere e soddisfazione; e questo, in qualche modo, lo costringe a ricercare il dolore per evitare un contrasto tanto spiacevole.

Questo ragionamento servirà a spiegare, oltre all'origine della malignità, anche l'origine dell'*invidia*. L'unica differenza fra queste due passioni sta in ciò: l'invidia è suscitata da una qualche attuale gioia altrui che, in seguito a un confronto, diminuisce l'idea che abbiamo della nostra gioia; la malignità, invece, è il desiderio ingiustificato di provocare del male agli altri, per trarne al confronto motivo di piacere. La gioia che è oggetto di invidia è di solito superiore alla nostra. Ciò che è superiore sembra quasi offuscarci inevitabilmente, e ci impone un confronto spiacevole. Ma anche nel caso di una inferiorità, desideriamo una distanza ancora maggiore, per accrescere ancor più l'idea del nostro

io. Quando questa distanza diminuisce, il confronto torna meno a nostro vantaggio, e di conseguenza ci dà meno piacere o è addirittura spiacevole. Di qui sorge quella specie di invidia che gli uomini sentono quando si accorgono che i loro inferiori li tallonano o li raggiungono nella ricerca della gloria o della felicità. In questa invidia possiamo riscontrare gli effetti di un duplice confronto. Un uomo che si confronta con un suo inferiore, da tale confronto riceverà piacere; e quando l'inferiorità diminuisce perché l'inferiore si innalza, quel che avrebbe dovuto essere solamente una diminuzione di piacere diventa un vero e proprio dolore, per il nuovo confronto con la condizione precedente.

A proposito dell'invidia che sorge da una superiorità altrui, val la pena di osservare che non è la grande sproporzione fra noi e un'altra persona a suscitarla, ma, al contrario, il nostro esserle vicini. Un soldato semplice non invidia tanto il suo generale quanto il suo sergente o il suo caporale; e un eminente scrittore nutre gelosia non tanto per i comuni imbrattacarte quanto per gli autori che gli sono più vicini. Per la verità, si potrebbe pensare che quanto maggiore è la sproporzione, tanto maggiore sarà l'infelicità causata dal confronto. Possiamo osservare, al contrario, che una grande sproporzione spezza la relazione, e ci impedisce di metterci a confronto con ciò che è così lontano, oppure diminuisce gli effetti del confronto. La rassomiglianza e la vicinanza producono sempre una relazione di idee; e se distruggiamo questi legami, quali che siano le altre circostanze che possono congiungere due idee, sarà impossibile che rimangano unite a lungo o che abbiano una influenza reciproca notevole, in quanto non avranno un vincolo o una qualità coesiva che le leghi nell'immaginazione.

Esaminando la natura dell'ambizione, ho già osservato [14] che i grandi provano un duplice piacere nell'autorità, per il confronto della propria condizione con quella dei loro schiavi; e che questo confronto ha una duplice influenza,

[14] [Libro II, parte I, sez. 10.]

perché è naturale e perché è il soggetto stesso a presentarlo. Quando l'immaginazione, confrontando gli oggetti, non passa facilmente dall'uno all'altro, l'azione della mente è in larga misura spezzata, e l'immaginazione, considerando il secondo oggetto, inizia per così dire da una nuova base. L'impressione che accompagna ogni oggetto, anche se segue una impressione inferiore della stessa specie, non sembra per questo maggiore; ma queste due impressioni sono distinte, e producono separatamente i loro effetti, senza alcuna comunicazione reciproca. La mancanza di relazione fra le idee spezza la relazione delle impressioni, e con questa separazione impedisce la loro azione e la loro influenza reciproca.

A conferma di ciò, possiamo osservare che una minima differenza nella misura dei rispettivi meriti non basta da sola a far sorgere l'invidia, ma deve essere accompagnata da altre relazioni. Un poeta non è portato a invidiare un filosofo, o un poeta di genere diverso, di un altro paese, o di un'altra epoca. Tutte queste differenze impediscono o indeboliscono il confronto, e quindi anche la passione.

Questa è anche la ragione per cui tutti gli oggetti appaiono grandi o piccoli solo se confrontati con quelli della stessa specie. Una montagna non ingrandisce né sminuisce ai nostri occhi un cavallo; ma quando vediamo insieme un cavallo fiammingo e uno gallese, l'uno ci appare più grande, e l'altro più piccolo, che non quando li vediamo separatamente.

Con lo stesso principio possiamo spiegare quell'osservazione degli storici, secondo cui in una guerra civile ognuno dei partiti preferirà sempre correre il rischio di chiamare in aiuto un nemico esterno, piuttosto che sottomettersi ai propri concittadini. Guicciardini fa questa osservazione a proposito delle guerre in Italia, dove le relazioni fra i vari Stati non sono, propriamente parlando, che relazioni di nome, di lingua e di contiguità. Eppure, anche queste relazioni, se unite a una qualche superiorità, rendendo più naturale il confronto lo rendono anche più penoso, e spingono gli uomini a cercare qualche altro motivo di superiorità che, non essendo accompagnato da relazioni, abbia quindi una influenza meno sensibile sull'immaginazione. La mente per-

cepisce immediatamente i vari vantaggi e svantaggi; e trovando estremamente infelice la situazione in cui si trova quando la superiorità è unita ad altre relazioni, cerca a ogni costo la propria pace separandole e spezzando quell'associazione di idee che rende il confronto tanto più naturale ed efficace. Quando non può spezzare l'associazione di idee, prova il desiderio ancor più forte di eliminare la superiorità; e questa è la ragione per cui i viaggiatori sono di solito così prodighi di lodi verso i cinesi e i persiani, e al contempo disprezzano le popolazioni vicine che possono stare su un piano di rivalità con la loro terra natale.

Questi esempi tratti dalla storia e dall'esperienza comune sono numerosi e significativi; ma potremmo trovarne di analoghi, e non meno notevoli, nel campo delle arti. Se un autore componesse un trattato, del quale una parte fosse seria e profonda mentre un'altra fosse leggera e spiritosa, tutti condannerebbero un miscuglio tanto strano e accuserebbero l'autore di aver trascurato tutte le regole dell'arte e della critica. Queste regole artistiche sono fondate sulle qualità della natura umana; e la qualità della natura umana che richiede una coerenza in ogni opera e composizione è quella che rende incapace la mente di passare, d'un tratto, da una passione e da una disposizione a un'altra completamente diversa. Ciò tuttavia non ci fa biasimare Prior [15] per avere unito in un unico volume il suo *Alma* e il suo *Salomone*, anche se questo mirabile poeta è pienamente riuscito sia nella gaiezza dell'uno sia nella malinconia dell'altro. Anche supponendo che un lettore leggesse una di seguito all'altra queste due composizioni, incontrerebbe ben poca o nessuna difficoltà nel mutamento delle passioni: e questo perché mai, se non perché considera queste due composizioni come totalmente diverse e perché quindi, con questa frattura fra

[15] [Matthew Prior (1664-1721): poeta ed epigrammatista inglese. Vengono qui citate, delle sue opere, *Alma*, dialogo in distici sui rapporti tra l'anima e il corpo, e *Salomone sulla vanità del mondo*, tardo saggio di carattere pesantemente didattico.]

le idee, spezza il processo delle affezioni e impedisce all'una di influenzare o di contrastare l'altra?

Una figura eroica e una burlesca, se unite nello stesso quadro, produrrebbero qualcosa di mostruoso; e questo, malgrado il fatto che in una stessa camera, e addirittura vicini l'uno all'altro, poniamo senza alcuno scrupolo o difficoltà due quadri di carattere altrettanto opposto.

In una parola, le idee non possono mai influenzarsi reciprocamente, per confronto oppure per le passioni che ognuna di esse suscita, a meno di non essere unite da qualche relazione che possa provocare un facile passaggio delle idee e, quindi, delle emozioni o impressioni che accompagnano le idee: una relazione che, inoltre, possa conservare la prima impressione nel passaggio della immaginazione all'oggetto dell'altra. Questo è un principio estremamente notevole perché è analogo a ciò che abbiamo osservato sia a proposito dell'*intelletto* sia a proposito delle *passioni*. Supponiamo che mi si presentino due oggetti non legati da alcun tipo di relazione. Supponiamo che ciascuno di questi oggetti susciti una passione a sé, e che queste due passioni siano fra loro opposte: l'esperienza ci dice che la mancanza di relazioni negli oggetti o nelle idee impedisce la naturale opposizione delle passioni, e che l'interruzione nel passaggio del pensiero allontana le affezioni l'una dall'altra e impedisce la loro opposizione. Lo stesso accade con il confronto; e da questi due fenomeni possiamo senza tema concludere che la relazione di idee deve sollecitare il passaggio delle impressioni, dal momento che la sua assenza riesce da sola a impedirlo e a separare quelle impressioni che naturalmente agirebbero l'una sull'altra. Quando l'assenza di un oggetto o di una qualità elimina un effetto consueto o naturale, possiamo con sicurezza concludere che la sua presenza contribuisce a produrre l'effetto.

SEZIONE NONA

MESCOLANZA DELLA BENEVOLENZA E DELLA COLLERA CON LA COMPASSIONE E LA MALIGNITÀ

Così, abbiamo cercato di spiegare la *pietà* e la *malignità*. Tutte e due queste affezioni nascono dall'immaginazione, a seconda del rilievo che questa dà al suo oggetto. Quando la nostra immaginazione considera direttamente i sentimenti altrui, e si immedesima profondamente in essi, ci rende sensibili a tutte le passioni considerate, ma in particolare al dolore o all'afflizione. Al contrario, allorché confrontiamo i sentimenti altrui con i nostri, proviamo una sensazione direttamente opposta a quella originaria, e cioè gioia per il dolore altrui e dolore per la loro gioia. Ma questi sono solamente i primi fondamenti delle affezioni della pietà e della malignità: a queste si mescolano poi altre passioni; si ha sempre una mescolanza di amore o tenerezza con la pietà, e di odio o collera con la malignità. Si deve però ammettere che a prima vista una mescolanza del genere risulta in contraddizione con il mio sistema. Infatti, dato che la pietà costituisce una pena, e la malignità una gioia, originate entrambe dalla miseria altrui, allora la pietà dovrebbe produrre naturalmente, come in tutti gli altri casi, odio, e la malignità amore. Cercherò ora di risolvere questa contraddizione.

Per provocare un passaggio di passioni è necessaria una duplice relazione di impressioni e di idee, e per produrre un effetto come questo non basta una sola relazione. Ma per poter comprendere appieno la forza di questa duplice relazione dobbiamo renderci conto che il carattere di una passione non è semplicemente determinato dalla sensazione attuale, ossia dal dolore o dal piacere, ma dalla complessiva tendenza o inclinazione che la passione ha dall'inizio alla fine.

Una impressione può essere collegata con un'altra, non

solo nel caso in cui siano le loro sensazioni a rassomigliarsi, cosa che abbiamo sempre supposto in tutti i casi finora esaminati, ma anche nel caso in cui siano i loro impulsi o le loro direzioni a essere simili e corrispondenti. Ciò non può accadere nel caso dell'orgoglio e dell'umiltà in quanto qui ci troviamo di fronte a delle semplici sensazioni prive di un qualsiasi impulso o tendenza all'azione. Dovremo perciò aspettarci di trovare esempi di questa particolare relazione tra impressioni solo in quelle affezioni che sono accompagnate da un certo appetito o desiderio, quali sono quelle dell'amore e dell'odio.

La benevolenza, appetito che accompagna l'amore, è un desiderio di felicità della persona amata e un'avversione per la sua infelicità; così come la collera, appetito che accompagna l'odio, è un desiderio di infelicità della persona odiata e un'avversione per la sua felicità. Perciò il desiderio della felicità altrui e l'avversione per la sua infelicità sono simili alla benevolenza; mentre il desiderio dell'infelicità altrui e l'avversione per la sua felicità corrispondono alla collera. E dato che la pietà costituisce un desiderio dell'altrui felicità e un'avversione per la sua infelicità, così come la malignità rappresenta l'appetito contrario, quindi la pietà è collegata con la benevolenza e la malignità con la collera. Infine, poiché abbiamo già visto che la benevolenza è collegata con l'amore, e la collera con l'odio, tramite una qualità naturale e originaria, mediante questo concatenamento le passioni della pietà e della malignità sono collegate con l'amore e con l'odio.

L'esperienza ci fornisce prove sufficienti per questa ipotesi. Un uomo che abbia deciso di compiere un'azione per qualche motivo si volge spontaneamente a tutte quelle altre considerazioni o motivi che potranno rafforzare la sua risoluzione e fornirle autorità e influenza sulla mente. Per confortarci in un qualsiasi nostro proposito, andiamo alla ricerca di motivi ricavati dall'interesse, dall'onore e dal dovere. Perché quindi ci si dovrebbe meravigliare se la pietà e la benevolenza, la malignità e la collera, desideri del tutto simili che nascono da princìpi differenti, sono mescolati

così completamente da non poter essere distinti? Quanto alla connessione tra la benevolenza e l'amore, la collera e l'odio, dato che essa è *originaria* e primaria, non presenta nessuna difficoltà.

Possiamo aggiungere a questo un altro esperimento: la benevolenza e la collera, e di conseguenza l'amore e l'odio, sorgono quando la nostra felicità o la nostra infelicità dipendono dalla felicità o dalla infelicità di un'altra persona, senza alcuna ulteriore relazione. Non c'è dubbio che questo esperimento apparirà tanto singolare da giustificare che ci si soffermi a esaminarlo per un momento.

Supponiamo che due uomini che esercitano lo stesso mestiere cerchino lavoro in una città che però non può offrire occupazione a entrambi; è quindi chiaro che il successo dell'uno è del tutto incompatibile con quello dell'altro, e qualsiasi cosa è nell'interesse di uno dei due, si oppone all'interesse dell'altro e viceversa. Supponiamo ancora che due mercanti, pur vivendo in differenti parti del mondo, entrino in società; immediatamente il guadagno e la perdita di uno dei due diventeranno anche guadagno e perdita del socio, e necessariamente avranno entrambi la stessa sorte. È evidente che, nel primo caso, dal contrasto degli interessi nasce sempre l'odio, mentre, nel secondo caso, dal loro accordo deriva l'amore. Esaminiamo a quale principio possiamo ascrivere queste due passioni.

Se consideriamo solamente la sensazione attuale è chiaro che queste passioni non nascono dalla duplice relazione tra impressioni e idee. Infatti, nel caso della rivalità, per quanto il piacere e il guadagno del mio antagonista causino necessariamente un mio dolore e un mio danno, pur tuttavia, a controbilanciare ciò, il suo dolore e un suo danno causano il mio piacere e il mio guadagno; e se io suppongo che il mio rivale non riesca nel suo intento potrò ricavare da lui una soddisfazione molto maggiore. Allo stesso modo il successo di un socio mi rallegra, mentre le sue disgrazie mi affliggono in egual misura; ed è facile immaginare come questo ultimo sentimento possa essere in molti casi preponderante. Ma, sia comunque buona o cattiva la sorte di un

rivale o di un socio, odierò sempre il primo e amerò il secondo.

Questo amore per il proprio socio non può nascere dalla relazione e dal legame che esiste tra di noi, come accade invece nel caso dell'amore per un fratello o per un concittadino. La relazione tra me e un rivale è quasi altrettanto stretta di quella tra me e un socio. Infatti, proprio come il piacere di quest'ultimo causa il mio piacere, e il suo dolore il mio dolore, allo stesso modo il piacere del primo causa in me dolore, e il suo dolore piacere. Si ha quindi la stessa connessione di causa e di effetto in entrambi i casi; e se in uno dei due la causa e l'effetto hanno tra di loro anche una ulteriore relazione di rassomiglianza, nell'altro caso tra di essi vi è la relazione di contrarietà, che, poiché costituisce anch'essa una specie di rassomiglianza, rende i due casi praticamente uguali.

L'unica spiegazione che possiamo quindi dare di questo fenomeno deriva dal principio, già menzionato, della direzione parallela. La ricerca del nostro interesse suscita in noi piacere per il piacere di un socio, e dolore per il suo dolore, allo stesso modo in cui per simpatia proviamo una sensazione corrispondente alle sensazioni che si manifestano nelle persone che ci sono vicine. D'altra parte è sempre la stessa ricerca del nostro interesse che ci fa provare dolore, e, per farla breve, gli stessi sentimenti contrastanti che nascono dal confronto e dalla malignità. Perciò, dato che una direzione parallela delle affezioni, che discenda dall'interesse, può suscitare benevolenza o collera, non c'è ragione di meravigliarci se la medesima direzione parallela, che discenda dalla simpatia e dal confronto, produca lo stesso effetto.

In generale possiamo osservare che è impossibile fare del bene agli altri, per un qualunque motivo, senza provare qualche accenno di tenerezza e benevolenza verso di essi, così come le offese che arrechiamo non solo provocano odio nella persona che le subisce, ma anche in noi stessi. Senza dubbio questi fenomeni si possono in parte spiegare ricorrendo ad altri princìpi.

Ma a questo punto ci troviamo di fronte a una impor-

tante obiezione che, prima di andare avanti, sarà necessario esaminare. Ho già cercato di dimostrare che il potere e la ricchezza, o la povertà e la mediocrità, che suscitano amore o odio senza produrre alcun piacere o pena originaria, agiscono su di noi attraverso una sensazione secondaria, derivata dalla simpatia con quella pena o soddisfazione che esse producono nella persona che le possiede. Da una simpatia con il piacere di questa persona nasce l'amore; da una simpatia con la pena deriva l'odio. Ma esiste una massima, che ho appena stabilito, e che risulta assolutamente necessaria per spiegare i fenomeni della pietà e della malignità: « Non è la sensazione attuale, ossia il piacere o dolore momentaneo a determinare il carattere di una passione, ma la sua inclinazione o tendenza generale dall'inizio alla fine ». Proprio perciò la pietà, ossia la simpatia con il dolore altrui, produce l'amore, e ciò in quanto ci fa partecipi della sua sorte, buona o cattiva che sia, e suscita in noi una sensazione secondaria corrispondente a quella originaria; per questo essa ha la stessa influenza dell'amore e della benevolenza. Dato che questa regola mostra di valere in un caso, perché mai essa non vale in tutti i casi, e perché mai la simpatia con il dolore altrui non produce soltanto le passioni della tenerezza e della benevolenza? È opportuno che un filosofo modifichi il suo metodo di ragionamento, e passi da un principio a quello contrario, a seconda del fenomeno particolare che egli tenta di spiegare?

Ho già accennato a due differenti cause che possono provocare un passaggio di passioni, e cioè: una duplice relazione di idee e di impressioni e, cosa molto simile, una conformità di tendenza e di direzione di due desideri qualsiasi suscitati da princìpi differenti. Ora, io sostengo che quando la simpatia con la pena è debole, allora essa produce odio o disprezzo in virtù della prima causa; mentre quando essa è forte produce amore o tenerezza in virtù della seconda. Ecco la soluzione della difficoltà su accennata che ci è parsa tanto pressante; si tratta di un principio basato su argomenti così evidenti, che avremmo dovuto enunciarlo

anche se non fosse stato necessario per spiegare qualche fenomeno.

Certamente la simpatia non è sempre limitata al momento attuale, ma accade invece che si avvertano spesso per comunicazione dolori e piaceri altrui che non sono affatto presenti e che ci limitiamo ad anticipare con la forza dell'immaginazione. Supponiamo, infatti, che io veda una persona a me del tutto sconosciuta, che mentre dorme in un campo corre il pericolo di essere calpestata dagli zoccoli di un cavallo; immediatamente correrei in suo aiuto e nel fare ciò sarei mosso proprio da quel principio della simpatia che mi rende sensibile al dolore attuale di un estraneo. Basta un semplice accenno; dato che la simpatia non è altro che una vivace idea trasformata in un'impressione, è evidente che nel considerare la possibile o probabile condizione futura di una persona possiamo entrare in essa con una rappresentazione tanto viva da farne oggetto della nostra preoccupazione; e in questo modo possiamo divenire sensibili a dolori e piaceri che non solo non ci appartengono, ma che inoltre non possiedono al momento attuale alcuna esistenza effettiva.

Tuttavia, per quanto si possa guardare al futuro nel simpatizzare con una persona, l'estensione della nostra simpatia dipenderà comunque in larga parte dalla nostra consapevolezza della sua condizione attuale. Formarsi delle idee così vivaci degli attuali sentimenti altrui da riuscire a sentire questi stessi sentimenti, costituisce già un notevole sforzo di immaginazione; ma sarebbe impossibile estendere questa simpatia al futuro se non fossimo aiutati da una circostanza presente che ci colpisce fortemente. Se l'attuale infelicità di un'altra persona ha una forte influenza su di me, la vivacità della rappresentazione non si limita esclusivamente al suo oggetto immediato, ma estende la sua influenza su tutte le idee correlate, e mi dà una vivida immagine di tutte le condizioni di quella persona, siano esse passate, presenti o future, possibili, probabili o certe. Proprio grazie a questa vivida immagine provo interesse per queste condizioni, me ne sento partecipe e avverto nel mio cuore

un moto di simpatia conforme a tutto ciò che io immagino accada nel suo. Se attenuo la vivacità della rappresentazione iniziale, attenuo anche quella delle idee correlate; proprio come una conduttura non può trasportare più acqua di quanta ne scaturisca dalla sorgente. Ma attenuando quella vivacità, annullo quella anticipazione del futuro, necessaria per provare veramente interesse per la sorte altrui. Posso avvertire l'impressione attuale, senza che la mia simpatia vada oltre, e senza mai trasfondere la forza della rappresentazione iniziale nelle mie idee degli oggetti correlati. Se è l'infelicità di un altro a presentarsi in modo debole, la ricevo per comunicazione, e mi sento toccato da tutte le passioni in relazione con essa: ma poiché il mio interesse non arriva a tanto da preoccuparmi della sua buona o cattiva sorte, non provo mai una simpatia estensiva, né le passioni a questa collegate.

Ora, per sapere quali siano le passioni collegate con questi differenti tipi di simpatia, dobbiamo tenere presente che la benevolenza è un piacere originario suscitato dal piacere della persona cara, e un dolore che deriva da un suo dolore: proprio da questa corrispondenza di impressioni nasce un successivo desiderio del suo piacere e un'avversione per il suo dolore. Quindi, per far sì che una passione proceda parallelamente alla benevolenza è necessario provare queste duplici impressioni, che corrispondono a quelle della persona considerata; una sola di esse non basta. Quando proviamo simpatia esclusivamente con una impressione, ad esempio dolorosa, allora questa simpatia, in virtù dell'infelicità che ci comunica, è in relazione con la collera e con l'odio. Ma dato che la simpatia è estensiva o limitata a seconda della forza della simpatia iniziale, ne consegue che le passioni dell'amore e dell'odio dipenderanno dallo stesso principio. Una forte impressione, quando viene comunicata alla mente, dà alle passioni una duplice tendenza, che è in relazione con la benevolenza e l'amore grazie a una somiglianza di direzione, per quanto dolorosa possa essere stata l'impressione iniziale. Una impressione debole e dolorosa è in relazione con la collera e con l'odio in virtù di una so-

miglianza di sensazioni. La benevolenza, quindi, nasce da una infelicità di grado elevato o di intensità qualsiasi, ma con la quale comunque si simpatizza fortemente. L'odio o il disprezzo derivano da una infelicità di grado limitato, o comunque da una infelicità con cui si simpatizza debolmente: proprio questo è il principio che mi proponevo di dimostrare e di spiegare.

E per quanto riguarda questo principio, non siamo costretti a fidarci soltanto della nostra ragione, dal momento che ci viene confermato anche dall'esperienza. Un certo grado di povertà suscita disprezzo, ma un grado molto più elevato provoca compassione e benevolenza. Possiamo disprezzare un contadino o un servo, ma allorquando la miseria di un mendicante appare davvero estrema, oppure viene dipinta a colori molto vivaci, allora simpatizziamo con lui per le sue sofferenze, e troviamo nel nostro cuore tracce evidenti di pietà e benevolenza. Lo stesso oggetto provoca passioni contrarie a seconda dei suoi diversi gradi. Perciò, in conformità con la mia ipotesi, le passioni dovranno dipendere da princìpi che agiscono secondo questi determinati gradi. Se aumenta la simpatia, si avrà evidentemente lo stesso effetto che se aumenta l'infelicità.

Un paese arido e desolato ci appare sempre brutto e sgradevole, e inoltre ci ispira di solito disprezzo per i suoi abitanti. Questa bruttezza, tuttavia, deriva in larga parte, come si è già osservato, dalla simpatia con gli abitanti; ma si tratta di una simpatia debole che non va al di là della sensazione immediata che è sgradevole. Invece la visione di una città in cenere ispira sentimenti di benevolenza; infatti, ci immedesimiamo tanto profondamente negli interessi dei suoi infelici abitanti, da desiderare la loro prosperità e da fare nostre le loro avversità.

Ma per quanto la forza dell'impressione in genere susciti pietà e benevolenza, è d'altra parte certo che quando essa diviene eccessiva cessa di avere questo effetto. Questo fatto può forse essere degno di attenzione. Quando l'infelicità è di per sé o troppo piccola o lontana da noi, non sollecita l'immaginazione, né è in grado di comunicare un identico

interessamento per un bene futuro e contingente, quanto per un male presente e reale. Quando l'infelicità acquista una forza maggiore, il nostro interesse per ciò che riguarda quella persona aumenta talmente che noi diveniamo sensibili tanto alla sua buona fortuna quanto alla sua cattiva sorte, e proprio da questa completa simpatia sorgono la pietà e la benevolenza. Ma sarà facile immaginare che nel caso in cui un male presente colpisca con una forza maggiore di quella ordinaria, esso impegnerà completamente la nostra attenzione e ostacolerà quella duplice simpatia sopra accennata. Scopriamo così che per quanto tutti, e specialmente le donne, abbiano la tendenza a provare tenerezza per i criminali che vanno al patibolo, e a immaginarli volentieri straordinariamente belli e ben fatti; pur tuttavia chiunque sia presente alla crudele esecuzione della pena non proverà affatto simili tenere emozioni, ma sarà in qualche modo sopraffatto dall'orrore e non avrà la possibilità di alleviare questa penosa sensazione con una simpatia contraria.

Ma l'esempio che conferma nel modo più evidente la mia ipotesi lo troviamo quando, con un mutamento degli oggetti, separiamo la duplice simpatia perfino da un grado intermedio della passione; in questo caso scopriamo che la pietà, invece di produrre amore e tenerezza come accade solitamente, suscita sempre l'affezione contraria. Quando osserviamo una persona in disgrazia, proviamo pietà e amore; mentre l'autore di questa disgrazia diviene oggetto del nostro odio più profondo, e sarà maggiormente detestato quanto più elevato è il grado della nostra compassione. Ora, per quale ragione la medesima passione della pietà dovrebbe produrre amore per la persona che subisce la disgrazia e odio per la persona che la provoca, se non per il fatto che nel secondo caso l'autore è in relazione con la sola disgrazia, mentre nel considerare chi soffre volgiamo il nostro sguardo da ogni lato, e oltre a essere sensibili al suo dolore, desideriamo anche la sua prosperità?

Prima di abbandonare questo argomento devo soltanto aggiungere che questo fenomeno della duplice simpatia e la sua tendenza a provocare amore può contribuire a far

nascere quella tenerezza che ci è naturale provare per parenti e conoscenti. La consuetudine dei rapporti ci porta a immedesimarci profondamente nei sentimenti altrui; e quale che sia la sorte che supponiamo li attenda, l'immaginazione ce la rende presente e la fa agire su di noi come se fosse proprio nostra. Ci rallegriamo per i piaceri altrui, e soffriamo per i loro dolori semplicemente in forza della simpatia. Nulla di ciò che li riguarda ci è indifferente e, dato che questa corrispondenza di sentimenti costituisce ciò che abitualmente accompagna l'amore, essa produce immediatamente questa affezione.

SEZIONE DECIMA

RISPETTO E DISPREZZO

Per riuscire a capire tutte le passioni che possiedono una mescolanza di amore e di odio, ci resta solo da chiarire le passioni del *rispetto* e del *disprezzo*, e l'affezione *amorosa.* Cominciamo con il rispetto e il disprezzo.

Quando consideriamo le qualità e le condizioni altrui, possiamo o vederle come esse sono in se stesse, o confrontarle con le nostre qualità e condizioni, oppure possiamo considerarle nell'uno e nell'altro modo insieme. Dal primo punto di vista le buone qualità altrui producono amore, dal secondo umiltà e dal terzo il rispetto, che costituisce una mescolanza delle prime due passioni. Analogamente le cattive qualità altrui causano odio, orgoglio o disprezzo a seconda della luce sotto cui le esaminiamo.

Che ci sia una mescolanza di orgoglio nel disprezzo e di umiltà nel rispetto, credo risulti sin troppo evidente dal loro stesso aspetto e dal nostro modo di sentirli, perché sia necessaria una qualche particolare dimostrazione. Che questa mescolanza sorga da un tacito confronto fra la persona disprezzata o rispettata e noi stessi risulta non meno evidente. Lo stesso uomo potrà provocare rispetto, amore o

disprezzo con la sua condizione e con le sue doti, a seconda che la persona che lo considera, da inferiore gli divenga uguale o superiore. Con il mutare del punto di vista, per quanto l'oggetto possa rimanere lo stesso cambia completamente il suo rapporto con noi, e ciò provoca un mutamento nelle passioni. Tali passioni, quindi, nascono dall'individuazione di questo rapporto, cioè da un confronto.

Ho già osservato che la mente possiede una propensione molto maggiore per l'orgoglio che per l'umiltà, e ho cercato di attribuire una causa a questo fenomeno derivandola dai princìpi della natura umana. Indipendentemente dal fatto che il mio ragionamento sia o no accettato, pur tuttavia il fenomeno è indiscutibile e compare in molti casi. Tra l'altro, è proprio per questa ragione che nel disprezzo è presente una mescolanza molto maggiore di orgoglio di quanta ve ne sia di umiltà nel rispetto, e proprio perciò la presenza di uno che ci sia inferiore ci esalta più di quanto ci mortifichi la presenza di qualcuno che ci sia superiore. Il disprezzo e lo scherno sono così fortemente imbevuti di orgoglio che raramente si può individuare in essi qualche altra passione; nella stima o nel rispetto, invece, l'amore costituisce un ingrediente più importante dell'umiltà. La passione della vanità è così sollecita che si desta al minimo richiamo; mentre l'umiltà ha bisogno di un impulso molto più forte per manifestarsi.

Ma, a questo punto, ci si può anche ragionevolmente domandare perché mai questa mescolanza si presenti solo in alcuni casi e non già in tutte le occasioni. Tutto ciò che, quando lo troviamo negli altri, causa amore, una volta che diventa nostro è causa di orgoglio; e di conseguenza deve costituire causa di umiltà, così come di amore, in quanto appartiene ad altri e viene raffrontato solo con ciò che noi stessi possediamo. Allo stesso modo ogni qualità che, se considerata direttamente, produce odio, deve sempre originare orgoglio se messa in confronto, e grazie a una mescolanza delle passioni di odio e di orgoglio deve suscitare disprezzo o scherno. Il problema quindi è perché mai alcuni oggetti causino semplicemente amore o odio, e non sempre

producano invece le passioni miste del rispetto e del disprezzo.

Finora ho sempre supposto che le passioni dell'amore e dell'orgoglio e quelle dell'umiltà e dell'odio siano simili per quanto riguarda le loro sensazioni, e che le prime due siano sempre gradevoli, mentre le ultime due sempre dolorose. Ma per quanto ciò sia universalmente vero, si può osservare che le due passioni gradevoli, così come le due dolorose, presentano alcune differenze e perfino delle caratteristiche contrarie che le distinguono. Non c'è nulla che fortifichi ed esalti tanto la mente quanto l'orgoglio e la vanità; mentre troviamo d'altra parte che non c'è nulla che la infiacchisca e la indebolisca più dell'amore e della tenerezza. La stessa differenza si può rintracciare anche tra le passioni spiacevoli. La collera e l'odio aggiungono nuova forza a tutti i nostri pensieri e a tutte le nostre azioni, mentre l'umiltà e la vergogna ci abbattono e ci scoraggiano. È necessario che ci si formi una chiara idea di queste qualità delle passioni; e ricordiamoci che l'orgoglio e l'odio rinvigoriscono l'animo, mentre l'amore e l'umiltà l'indeboliscono.

Da quanto detto consegue che pur se la conformità tra l'amore e l'odio per quanto riguarda la piacevolezza della loro sensazione fa sì che essi siano sempre suscitati dai medesimi oggetti, tuttavia questo contrasto costituisce la ragione per cui essi vengono suscitati in gradi molto diversi. L'ingegno e la cultura sono oggetti *piacevoli* e *splendidi*, e per tutte e due queste qualità sono idonei a suscitare orgoglio e vanità, mentre sono in relazione con l'amore esclusivamente per la loro piacevolezza. L'ignoranza e l'ottusità sono *spiacevoli* e *volgari*, caratteristiche che, analogamente, danno loro una duplice relazione con l'umiltà, e una sola con l'odio. Possiamo quindi ritenere certo che benché il medesimo oggetto produca sempre amore e orgoglio, umiltà e odio, a seconda delle differenti situazioni in cui compare, pur tuttavia è raro che esso produca le prime due passioni, o le ultime due, con la stessa intensità.

Proprio qui dobbiamo andare a cercare una soluzione della difficoltà sopra menzionata, e cioè perché mai un

oggetto susciti semplice amore o odio, mentre non sempre produce rispetto o disprezzo grazie a una mescolanza di umiltà o di orgoglio. Una qualità altrui non fa mai sorgere umiltà in base al confronto, se non è tale da suscitare orgoglio quando è posta in noi stessi; e viceversa nessun oggetto suscita orgoglio attraverso il confronto, a meno che non sia tale da produrre umiltà se osservato direttamente. Questo è chiaro: gli oggetti producono sempre per *confronto* una sensazione direttamente contraria a quella *originaria*. Supponiamo perciò che si presenti un oggetto particolarmente adatto a suscitare amore, ma non altrettanto adatto a suscitare orgoglio; questo oggetto, appartenendo a un altro, susciterà direttamente un grado elevato di amore, ma soltanto un piccolo grado di umiltà attraverso il confronto: ne consegue che quest'ultima passione non viene quasi per nulla avvertita nel composto e che quindi non è in grado di tramutare l'amore in rispetto. Ciò accade con un buon carattere, il buon umore, l'affabilità, la generosità, la bellezza e molte altre qualità. Si tratta di qualità particolarmente adatte a produrre amore negli altri, ma non hanno una così decisa tendenza a suscitare orgoglio in noi stessi: perciò il ritrovarle come proprie di altre persone produce semplicemente amore, con una mescolanza molto limitata di umiltà e rispetto. È facile estendere lo stesso ragionamento anche alle passioni opposte.

Prima di abbandonare questo argomento non si può trascurare di spiegare un fenomeno abbastanza curioso, e cioè che di solito teniamo a distanza coloro che disprezziamo, e non permettiamo a coloro che ci sono inferiori di avvicinarci troppo, neanche spazialmente. Si è già osservato [16] che quasi ogni specie di idea è accompagnata da qualche emozione, perfino le idee di numero e di estensione, e ciò è ancor più vero per le idee degli oggetti che vengono ritenuti importanti per la nostra vita e che richiamano la nostra attenzione. Non possiamo guardare con completa indifferenza un uomo ricco o un uomo povero, ma dovremo sentire al-

16 [Libro II, parte II, sez. 8.]

meno qualche debole accenno di rispetto nel primo caso e di disprezzo nel secondo. Queste due passioni sono contrarie l'una all'altra, ma per far sì che questa contrarietà sia avvertita, gli oggetti debbono possedere una qualche relazione, altrimenti le affezioni resteranno del tutto separate e distinte, e non si incontreranno mai. La relazione ha luogo ogni volta che le persone ci diventano contigue, e questa è in generale una ragione per cui ci sentiamo a disagio nel vedere oggetti così sproporzionati, quali un ricco e un povero, un nobiluomo e un facchino.

Questo disagio che è comune a ogni spettatore sarà particolarmente avvertito da chi è superiore, e ciò in quanto la immediata vicinanza di chi è inferiore viene considerata come una manifestazione di maleducazione e mostra che costui non ha il senso della sproporzione e non ne è affatto toccato. La consapevolezza della superiorità altrui genera in tutti noi la tendenza a tenerci a distanza da lui, e ci fa raddoppiare le manifestazioni di rispetto e di reverenza, quando si è costretti ad avvicinarlo; e allorquando non viene rispettato questo tipo di condotta, è segno che non si ha consapevolezza della superiorità altrui. Da ciò consegue che qualsiasi grande *differenza* nel grado di una qualità viene chiamata, con una metafora piuttosto comune, *distanza*, metafora che per quanto banale possa sembrare è basata su dei princìpi naturali dell'immaginazione. Una forte differenza ci spinge a distanziarci l'uno dall'altro; le idee di distanza e di differenza sono perciò collegate. Ora, le idee collegate vengono facilmente scambiate le une con le altre, e proprio da ciò in generale sorgono le metafore, come potremo osservare in seguito.

SEZIONE UNDICESIMA

LA PASSIONE AMOROSA, O AMORE TRA I SESSI

Tra tutte le passioni composte che nascono da una mescolanza di amore e di odio con altre affezioni, non ce n'è

nessuna che meriti maggiormente la nostra attenzione dell'amore che nasce tra i sessi, sia a motivo della sua forza e della sua violenza, sia per quei singolari princìpi filosofici per i quali offre un argomento incontestabile. È chiaro che questa affezione, nel suo stato più naturale, deriva dall'unione di tre differenti impressioni o passioni, e cioè: la sensazione piacevole originata dalla bellezza, il desiderio fisico della procreazione e una generosa tenerezza o benevolenza. Il modo in cui la tenerezza nasce dalla bellezza può essere spiegato ricorrendo al ragionamento precedente. Resta il problema di come dalla bellezza venga risvegliato il desiderio fisico.

Il desiderio sessuale, quando rimane entro certi limiti, è evidentemente piacevole ed è in stretta connessione con tutte le emozioni gradevoli. La gioia, l'allegria, la vanità e la tenerezza costituiscono tutti gli stimoli per questo desiderio, così come la musica, la danza, il vino e il buon umore: mentre tristezza, melanconia, povertà e umiltà lo distruggono. Da tutto ciò si può facilmente capire perché mai questo desiderio sia collegato con il senso della bellezza.

Ma c'è un altro principio che contribuisce allo stesso effetto. Ho già osservato che la direzione parallela dei desideri costituisce una relazione reale e che, non meno di una somiglianza delle loro sensazioni, produce una connessione tra di essi. Per poter comprendere appieno la portata di questa relazione dobbiamo tener presente che ogni desiderio principale può essere accompagnato da desideri subordinati, collegati con il primo, e che, se vi sono altri desideri paralleli con quelli subordinati, essi sono altresì collegati, per questa via, anche con quello principale. Così la fame può essere spesso considerata come la tendenza primaria dell'anima, mentre si può ritenere secondario il desiderio di avvicinarsi al cibo in quanto assolutamente necessario per soddisfare la prima. Perciò se un oggetto, per mezzo di alcune qualità peculiari, ci spinge ad avvicinarci al cibo, accresce naturalmente il nostro desiderio; al contrario, tutto ciò che ci spinge ad allontanarci dagli alimenti, si oppone alla fame e fa diminuire il nostro desiderio per

essi. È chiaro che la bellezza ha il primo effetto e la bruttezza il secondo, e proprio perciò mentre la prima provoca in noi un più vivo desiderio di alimenti, la bruttezza invece basta per farci provare disgusto per i più saporiti piatti che l'arte culinaria abbia inventato. Tutto ciò si può facilmente far valere anche per il desiderio sessuale.

Queste due relazioni, e cioè la rassomiglianza e un desiderio parallelo, fanno sorgere una tale connessione tra il senso della bellezza, il desiderio fisico e la benevolenza, da renderli in qualche modo inseparabili; e l'esperienza ci insegna che è del tutto indifferente quale sia il primo a presentarsi, poiché è pressoché certo che ognuno di essi sarà accompagnato dalle affezioni collegate. Chi arde di lussuria avvertirà una tenerezza per lo meno momentanea per l'oggetto del suo desiderio, e nello stesso tempo lo immaginerà più bello di quello che è; così come vi sono molti che, mossi dalla stima e dalla tenerezza per lo spirito e i meriti di una persona, giungono poi alle altre passioni. Ma il tipo più comune di amore è quello che nasce dalla bellezza per espandersi poi in tenerezza e desiderio fisico. La tenerezza o la stima e il desiderio di procreare sono troppo distanti per poter essere facilmente uniti. Mentre le une costituiscono forse le più raffinate passioni dell'anima, l'altro, invece, è la passione più grossolana e volgare. L'amore della bellezza sta in un giusto mezzo tra di essi e partecipa della natura di entrambi: da ciò discende che questo amore risulta così singolarmente idoneo a suscitare tutti e due.

Questa spiegazione dell'amore non è peculiare al mio sistema, ma risulta inevitabile partendo da qualsiasi ipotesi. Le tre affezioni che costituiscono questa passione sono evidentemente distinte, e ognuna di esse possiede un suo proprio oggetto. È quindi certo che soltanto grazie alla loro relazione si producono reciprocamente. Ma la relazione delle passioni, da sola, non basta; è necessario che ci sia anche una relazione di idee. La bellezza di una persona non ci ispira mai amore per un'altra. Questa rappresenta una importante prova della duplice relazione di impressioni e di

idee. Un esempio così evidente può costituire una base di giudizio per tutto il resto.

Ciò può anche servire per illustrare, da un altro punto di vista, quanto ho affermato a proposito dell'origine dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio. Ho già osservato che sebbene io sia l'oggetto delle prime due passioni, e un'altra persona delle seconde due, pur tuttavia questi oggetti non possono essere da soli le cause delle passioni; in quanto ciascuno di essi è in relazione con due affezioni contrarie, che fin dal primo momento dovrebbero distruggersi reciprocamente. La mente anche qui si trova, allora, in quella situazione che ho già descritto. Essa possiede certi organi naturalmente idonei a produrre una passione; questa, una volta prodotta, si rivolge spontaneamente a un certo oggetto. Ma non bastando ciò a produrre la passione è necessaria qualche altra emozione che in virtù di una duplice relazione di impressioni e di idee possa mettere questi princìpi in azione e dare a essi il loro primo impulso. Questa situazione la ritroviamo ancor più evidente con il desiderio fisico. Il sesso non solo costituisce l'oggetto, ma anche la causa del desiderio; non solo lo avvertiamo quando siamo mossi dal desiderio, ma per suscitarlo basta il solo pensarci. Tuttavia, siccome questa causa perde la sua forza per una eccessiva frequenza, è allora necessario che venga rafforzata da qualche nuovo impulso; e vediamo che questo impulso nasce dalla *bellezza* della *persona*, cioè da una duplice relazione di impressioni e di idee. Se questa duplice relazione è necessaria là dove un'affezione possiede sia una causa specifica come un oggetto proprio, tanto più sarà necessaria là dove la passione ha solamente un oggetto specifico, ma non una causa determinata.

SEZIONE DODICESIMA

L'AMORE E L'ODIO NEGLI ANIMALI

Per passare ora dalle passioni dell'amore e dell'odio, e dalle loro mescolanze e combinazioni, così come si presentano tra gli uomini, al modo in cui le medesime affezioni si manifestano tra le bestie, possiamo osservare non solo che l'amore e l'odio sono comuni a tutte le creature sensibili, ma che inoltre le loro cause, come si è già spiegato, possiedono una natura tanto semplice, da potersi facilmente supporre che esse agiscano anche sui semplici animali. Non bisogna ricorrere ad alcuna forza di riflessione o di penetrazione; tutto viene diretto da princìpi e da impulsi che non sono affatto propri dell'uomo, o di una qualsiasi specie animale. Da tutto ciò si ricava una conclusione che è chiaramente a sostegno del nostro sistema.

Tra gli animali l'amore non ha per suo oggetto soltanto gli animali della stessa specie, ma si estende fino a comprendere quasi tutti gli esseri sensibili e pensanti. È del tutto naturale che un cane ami l'uomo, che è al di sopra della sua stessa specie, e molto frequentemente ne riceve in cambio dell'affetto.

Dato che gli animali sono molto poco suscettibili ai piaceri e ai dolori dell'immaginazione, essi possono giudicare gli oggetti solo per il bene o il male sensibile da questi prodotto, in base al quale debbono regolare le loro affezioni verso gli oggetti. Di conseguenza troviamo che, trattandoli bene o male ci procuriamo il loro amore o il loro odio, e che quando nutriamo e ci prendiamo cura di un animale, conquistiamo rapidamente il suo affetto, mentre battendolo e maltrattandolo non mancheremo mai di attirarci la sua ostilità e la sua inimicizia.

Fra le bestie l'amore non è provocato tanto dalla relazione, come accade invece nella nostra specie; e ciò perché i loro pensieri non sono tanto attivi da individuare delle

relazioni se non in casi estremamente ovvi. Eppure è facile rendersi conto che in alcuni casi la relazione ha una influenza considerevole sugli animali. Così la familiarità, che ha lo stesso effetto della relazione, produce sempre negli animali amore o verso gli uomini o verso gli altri animali. Per la stessa ragione una rassomiglianza tra di loro costituisce fonte di affetto. Un bue rinchiuso in un parco con dei cavalli si unirà naturalmente alla loro compagnia, se posso esprimermi così, ma la lascerà sempre preferendole quella della propria specie, ogni volta che potrà scegliere.

L'amore dei genitori per i propri piccoli nasce da un istinto particolare tanto tra gli animali quanto nella nostra specie.

È evidente che la *simpatia*, ovvero il comunicarsi delle passioni, si riscontra tra gli animali non meno che tra gli uomini. Frequentemente gli animali si comunicano l'un l'altro la paura, la collera, il coraggio e altre affezioni senza sapere nulla della causa della passione originaria. Allo stesso modo, anche il dolore tra gli animali viene trasmesso per simpatia producendo quasi tutte le stesse conseguenze e suscitando le stesse emozioni provocate e suscitate nella nostra specie. I guaiti e i latrati di un cane provocano una viva preoccupazione nei suoi compagni. Ed è degno di attenzione il fatto che sebbene quasi tutti gli animali adoperino, giocando, la stessa parte del corpo che usano per combattere e compiano così quasi gli stessi atti (il leone, la tigre, il gatto gli artigli, il bue le corna, il cane i denti, il cavallo gli zoccoli), pur tuttavia essi evitano con la massima attenzione di fare del male ai propri compagni, anche quando non abbiano nulla da temere dal loro rancore; tutto ciò rappresenta una chiara prova della sensibilità che le bestie possiedono per il dolore e il piacere reciproco.

Tutti avranno osservato come i cani siano molto più animati quando cacciano in muta che non quando inseguono la loro preda da soli, ed è chiaro che ciò non può essere che frutto della simpatia. È cosa ben nota ai cacciatori che un effetto del genere si ottiene in grado ancora maggiore, e anzi in grado eccessivo, nel caso in cui si uniscano fra

loro due mute estranee. Potremmo forse essere imbarazzati a spiegare questo fenomeno, se non avessimo esperienza di un fenomeno del tutto analogo in noi stessi.

L'invidia e la malignità costituiscono passioni estremamente evidenti negli animali, e sono forse più diffuse della pietà in quanto esigono uno sforzo minore del pensiero e della immaginazione.

Parte terza

LA VOLONTÀ E LE PASSIONI DIRETTE

SEZIONE PRIMA

LIBERTÀ E NECESSITÀ

Passeremo ora a spiegare le passioni *dirette*, ovvero le impressioni che sorgono immediatamente dal bene e dal male, dal dolore e dal piacere. Passioni di questo tipo sono il *desiderio e l'avversione, il dolore e la gioia, la speranza e il timore.*

Tra tutti gli effetti immediati del dolore e del piacere, non ce n'è nessuno che sia più importante della VOLONTÀ; e per quanto, propriamente parlando, essa non vada inclusa tra le passioni, pur tuttavia, poiché per la spiegazione delle passioni è necessaria una piena comprensione della sua natura e delle sue proprietà, ne faremo ora oggetto del nostro esame. Desidero prima di tutto far notare che con *volontà* non intendo niente altro che *quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli, quando coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento del nostro corpo o a qualche nuova percezione della nostra mente.* È impossibile definire questa impressione, come d'altra parte le precedenti impressioni dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio, ed è inutile descriverla ulteriormente; perciò metteremo da parte tutte quelle definizioni e distinzioni con cui i filosofi hanno reso più confusa tale questione piuttosto che chiarirla, ed entrando subito in argomento

esamineremo quel problema tanto dibattuto che riguarda *la libertà e la necessità,* problema che si presenta immediatamente non appena si parli di volontà.

Tutti ammettono che le operazioni dei corpi esterni sono necessarie e che nella comunicazione del movimento, nell'attrazione e nella coesione reciproca, non c'è la minima traccia di indifferenza o di libertà. Il particolare grado e la direzione del movimento di ogni oggetto sono determinati da un'assoluta fatalità, e l'oggetto non può allontanarsi dalla precisa direzione in cui si muove non più di quanto esso possa trasformarsi in un angelo, o in uno spirito o in una qualunque sostanza superiore. Perciò le azioni dei corpi materiali vanno considerate come esempi di azioni necessarie, e tutto ciò che, per questo aspetto, sia sullo stesso piano della materia dovrà essere ritenuto necessario. Per sapere se le azioni della mente siano o meno di questo tipo cominceremo con l'esaminare la materia, considerando su quali basi si fondi l'idea di una necessità delle sue operazioni e perché mai noi concludiamo che un corpo o un'azione sia causa infallibile di un altro corpo o azione.

Si è già osservato che non si può mai scoprire né con i sensi né con la ragione la connessione ultima tra gli oggetti, e che non possiamo mai penetrare così profondamente nell'essenza e nella struttura dei corpi, da riuscire a percepire il principio da cui dipende la loro influenza reciproca. L'unica cosa di cui abbiamo conoscenza è la loro unione costante. Se gli oggetti non si presentassero in unione reciproca regolare e uniforme, non arriveremmo mai a una idea di causa e di effetto; e anzi, in definitiva, la necessità contenuta in quell'idea non è niente altro che una determinazione della mente a passare da un oggetto a quello che l'accompagna abitualmente e a inferire l'esistenza dell'uno da quella dell'altro. In questo caso si hanno due caratteristiche che noi consideriamo come essenziali per la necessità, e cioè l'*unione* costante e l'*inferenza* della mente, e ogni qual volta troviamo queste due caratteristiche dobbiamo ammettere una necessità. Poiché le azioni dei corpi materiali non possiedono nessuna necessità se non quella che è derivata da queste

circostanze, e poiché noi non scopriamo certo la connessione tra i corpi penetrando in qualche modo nella loro essenza, la mancanza di tale intima penetrazione, ferme restando l'unione e l'inferenza, non eliminerà in alcun caso la necessità. È l'osservazione dell'unione che produce l'inferenza; proprio perciò si potrebbe ritenere sufficiente per fondare l'inferenza, e insieme con questa la necessità delle azioni della mente, il poter riuscire a dimostrare l'esistenza di una unione costante tra queste azioni. Ma per dare maggior forza al mio ragionamento, esaminerò queste caratteristiche una alla volta, e prima di tutto dimostrerò, richiamandomi all'esperienza, che le nostre azioni possiedono una unione costante con i nostri motivi, i nostri caratteri e con le circostanze in cui ci troviamo, per poi considerare le inferenze che ne traiamo.

A questo scopo basterà dare uno sguardo molto generale e rapido al corso ordinario delle faccende umane. Quale che sia la prospettiva in cui le vediamo, il nostro principio ne verrà sempre confermato. Sia che noi consideriamo l'umanità tenendo conto delle differenze di sesso, oppure di età, di governo, di condizioni o di metodi educativi, rintracceremo sempre la stessa uniformità e la stessa azione regolare dei princìpi naturali. Cause simili producono effetti simili, proprio come nel caso dell'azione reciproca tra gli elementi e le forze naturali.

I diversi alberi che esistono producono regolarmente frutti di sapori diversi, e questa regolarità, lo si ammetterà, costituisce un esempio della necessità e della causalità tra i corpi esterni. Ma i prodotti della Guienna e della Sciampagna si differenziano forse tra loro con più regolarità dei sentimenti, delle azioni e delle passioni dei due sessi, che nell'uno si distinguono per forza e maturità, mentre nell'altro sesso si distinguono per grazia e dolcezza?

Il mutare del nostro corpo dall'infanzia alla vecchiaia è forse più regolare e certo del mutare della nostra mente e del nostro comportamento? E chi si aspetta che un bambino di quattro anni raggiunga un peso di trecento libbre sarà forse più ridicolo di chi si aspetta da un bambino della

stessa età un ragionamento filosofico o un'azione prudente e meditata?

Dobbiamo certamente ammettere che la coesione tra le parti della materia deriva da princìpi naturali e necessari, qualsiasi possa poi essere la difficoltà che incontriamo nel renderne conto; per una ragione simile dobbiamo ammettere che la società umana si fonda su princìpi analoghi. Anzi il nostro ragionamento in quest'ultimo caso è addirittura più solido che nel primo; infatti, noi non solo osserviamo che gli uomini cercano *sempre* di vivere in società, ma siamo anche in grado di spiegare su quali princìpi si basa questa tendenza universale. È forse più certo, infatti, che due superfici di marmo levigate combaceranno di quanto sia certo che due giovani selvaggi di sesso differente si accoppieranno? E la regolarità con cui da questo accoppiamento nasceranno dei figli sarà forse maggiore di quella con cui i genitori si prenderanno cura della sicurezza e del sostentamento dei loro piccoli? E dopo che questi saranno giunti all'età della ragione, grazie alle cure dei loro genitori, saranno forse gli inconvenienti che accompagneranno la loro separazione più certi della loro previsione di questi inconvenienti, e della preoccupazione di evitarli per mezzo di una stretta unione e di un legame di collaborazione?

La pelle, i pori, i muscoli e i nervi di un uomo di fatica saranno diversi da quelli di un gentiluomo, e lo stesso accadrà per i suoi sentimenti, le sue azioni e le sue maniere. Le differenti condizioni di vita influenzano l'intera struttura, esterna e interna; e queste differenti condizioni conseguono necessariamente, proprio in quanto uniformemente, dai princìpi uniformi e necessari della natura umana. Gli uomini non possono vivere senza società e non possono vivere in società senza un governo. Il governo sancisce la spartizione della proprietà e stabilisce le diverse classi di cittadini. Ciò produce l'industria, il commercio, l'artigianato, i processi, le guerre, le leghe, le alleanze, i viaggi per mare e per terra, le città, le flotte, i porti e tutte quelle altre azioni e oggetti che provocano tanta varietà e nello stesso tempo conservano tanta uniformità nella vita umana.

Se un viaggiatore, tornando da un lontano paese, ci raccontasse che al cinquantesimo grado di latitudine nord ha trovato un clima in cui tutti i frutti giungono a perfetta maturazione in inverno e avvizziscono d'estate, allo stesso modo in cui in Inghilterra maturano e avvizziscono nelle stagioni opposte, egli troverebbe ben poche persone così credule da prestargli fede. Sono propenso a pensare che un credito altrettanto scarso incontrerebbe quel viaggiatore che raccontasse di aver incontrato persone con lo stesso carattere di coloro di cui si parla nella *Repubblica* di Platone o nel *Leviathan* di Hobbes. Nelle azioni umane c'è un generale processo naturale proprio come nelle operazioni del sole e del clima. Esistono inoltre dei caratteri che sono propri di differenti popoli e di particolari persone così come ci sono dei caratteri comuni a tutta l'umanità. La conoscenza di questi caratteri si basa sull'osservazione di una uniformità nelle azioni che ne derivano; e questa uniformità costituisce proprio l'essenza della necessità.

Riesco ad immaginare un solo modo per sfuggire a questo argomento; quello di negare l'uniformità delle azioni umane su cui esso si fonda. Fintantoché le azioni presentano una unione e una connessione costante con la situazione e il carattere di chi agisce, per quanto noi potremo a parole rifiutarci di riconoscere la necessità, pur tuttavia la ammetteremo nei fatti. Qualcuno potrà forse trovare un pretesto per negare questa unione e connessione regolare. Infatti che cosa c'è di più capriccioso delle azioni umane? Che cosa c'è di più incostante dei desideri degli uomini? E quale creatura si allontana maggiormente non solo dalla retta ragione, ma anche dal suo stesso carattere e dalle proprie disposizioni? Un'ora, un momento basta per farci passare da un estremo all'altro, e per farci distruggere quel che è costato enorme sofferenza e fatica. La necessità è regolare e certa, mentre il comportamento umano è irregolare e incerto: l'una, perciò, non deriva dall'altro.

A questa obiezione rispondo che giudicando le azioni umane dobbiamo ricorrere alle stesse massime cui ricorriamo nei ragionamenti sugli oggetti esterni. Quando dei fenomeni

si presentano costantemente e invariabilmente uniti, acquisiscono una connessione tale nell'immaginazione, che essa passa dall'uno all'altro senza alcun dubbio o esitazione. Ma al di sotto di questo ci sono molti gradi inferiori di evidenza e probabilità, e un'unica esperienza contraria non deve annullare completamente tutto il nostro ragionamento. La mente soppesa le esperienze in contrasto e, sottraendo l'inferiore dal superiore, procede con quel grado di certezza o di evidenza che resta. Anche nel caso in cui queste esperienze in contrasto abbiano un identico peso, non per questo eliminiamo le nozioni di causa e di necessità. Anzi, supponendo che il contrasto abituale delle nostre esperienze derivi dall'azione di cause contrarie nascoste, ne concludiamo che il caso e l'indifferenza stanno solo nel nostro giudizio, data l'imperfezione della nostra conoscenza, e non nelle cose stesse che restano comunque necessarie anche se all'apparenza non sono egualmente costanti o certe. Non può esserci nessuna unione più costante e certa di quella che sussiste tra alcune azioni e certi motivi e qualità; e se in alcuni altri casi l'unione risulta incerta, questa incertezza non è maggiore di quella propria delle azioni dei corpi, per cui non possiamo dedurre niente, dalla irregolarità di un tipo, che non conseguirebbe anche dall'irregolarità dell'altro tipo.

Si ammette in genere che i pazzi non abbiano alcuna libertà. Ma se noi dovessimo giudicarli dalle loro azioni, queste ci apparirebbero meno regolari e costanti delle azioni dei sani di mente, e di conseguenza molto più lontane dalla necessità. Quindi il nostro modo di pensare a questo proposito è del tutto incoerente, ma rappresenta una conseguenza naturale di tutte quelle idee confuse e di quei termini non definiti, che noi usiamo tanto frequentemente nei nostri ragionamenti e particolarmente in quei ragionamenti sull'argomento ora in questione.

Dobbiamo ora dimostrare che così come l'*unione* tra motivi e azioni presenta la stessa costanza che sussiste in tutti gli eventi naturali, questa unione ha altresì la medesima influenza sull'intelletto *determinandoci* a inferire l'esistenza di una cosa dall'esistenza di un'altra. Se riusciremo a

dimostrarlo, allora non esiste nessuna circostanza nota, presente nella connessione tra le azioni materiali e nella loro produzione, che non possa essere rintracciata in tutte le operazioni della mente; per cui non potremo, senza evidente assurdità, attribuire la necessità alle prime e negarla alle seconde.

Non c'è nessun filosofo la cui posizione sia tanto legata alla fantasiosa teoria della libertà da non riconoscere la forza dell'*evidenza morale*, e quindi da non basarsi su di essa come su di un fondamento ragionevole tanto sul piano speculativo quanto su quello pratico. Ora l'evidenza morale non è altro che una conclusione relativa alle azioni degli uomini derivata dall'esame dei loro motivi, caratteri e situazioni. Così, quando troviamo descritti nei libri certe figure o personaggi, inferiamo che l'autore voleva affermare la verità di certi fatti come la morte di Cesare, il trionfo di Augusto, la crudeltà di Nerone; e richiamandoci a molte altre testimonianze concordanti ne concludiamo che quei fatti sono effettivamente esistiti un tempo, e che un così gran numero di persone, senza alcun interesse, non avrebbe mai potuto congiurare per ingannarci; soprattutto perché in questo loro tentativo di ingannarci, avrebbero dovuto esporsi alla derisione di tutti i loro contemporanei, affermando che tali fatti erano recenti e universalmente noti. Lo stesso tipo di ragionamento ricorre nella politica, nella guerra, nel commercio e nell'economia, e anzi è così fortemente intrecciato con la vita umana che è impossibile agire o esistere un solo momento senza dover ricorrere a esso. Un principe che impone una tassa ai suoi sudditi si aspetta la loro condiscendenza. Un generale che guida un esercito conta su un certo grado di coraggio. Un mercante fa affidamento sulla fedeltà e sulla abilità del suo rappresentante o del suo agente marittimo. Chi dà delle disposizioni per il pranzo non dubita affatto dell'obbedienza dei domestici. In breve, dato che non c'è nulla che ci interessa di più delle nostre azioni e di quelle altrui, dedichiamo la maggior parte dei nostri ragionamenti a dare dei giudizi su di esse. Affermo, ora, che chiunque ragioni a questo modo *ipso facto* crede che le

azioni della volontà nascano dalla necessità, e non sa ciò che dice quando nega questa necessità.

Tutti gli oggetti, il primo dei quali chiamiamo *causa* e l'altro *effetto*, se li consideriamo di per se stessi sono tanto distinti e separati l'uno dall'altro quanto due cose qualsiasi in natura, né potremo mai, anche ricorrendo all'esame più accurato, inferire l'esistenza dell'uno da quella dell'altro. Siamo in grado di formulare questa inferenza solo per l'esperienza e l'osservazione della loro unione costante, per cui, dopo tutto, l'inferenza è solo l'effetto dell'abitudine sull'immaginazione. A questo proposito non dobbiamo accontentarci di affermare che l'idea di causa ed effetto sorge da oggetti costantemente uniti; ma dobbiamo aggiungere che essa si identifica con l'idea di questi oggetti, e che la *connessione necessaria* non viene scoperta attraverso una conclusione dell'intelletto, ma è semplicemente una percezione della mente. Perciò, ogni qual volta osserviamo la stessa unione, e ogni qual volta l'unione agisce allo stesso modo sulla credenza e l'opinione, abbiamo l'idea di causalità e necessità anche se possiamo forse evitare di ricorrere a queste espressioni. Il moto di un corpo, in tutti i casi passati che ci è capitato di osservare, è seguito per impulso dal movimento di un altro corpo. La mente non può penetrare più a fondo. Da questa unione costante essa *si forma* l'idea di causa ed effetto e sente, per il suo influsso, la necessità. Dato che c'è la stessa costanza e la medesima influenza in ciò che chiamiamo evidenza morale, non chiedo di più: il resto non può che essere una disputa puramente verbale.

E invero quando consideriamo come l'evidenza *naturale* e quella *morale* si cementano perfettamente insieme e costituiscono un'unica catena di argomentazioni, non esiteremo più ad ammettere che esse hanno la stessa natura e derivano dagli stessi princìpi. Un prigioniero che non possieda né denaro né averi si accorgerà che una sua fuga è impossibile, tenendo conto sia dei muri e delle sbarre da cui è circondato, sia della caparbietà del guardiano; e in tutti i suoi tentativi di raggiungere la libertà preferirà affrontare la pietra e il ferro dei primi piuttosto che l'inflessibile

natura del secondo. Lo stesso prigioniero, quando viene condotto al patibolo, prevede la sua morte con certezza tenendo conto tanto della costanza e della fedeltà delle guardie quanto del funzionamento della mannaia e della ruota di tortura. La sua mente segue una certa successione di idee: il rifiuto dei soldati di permettere la sua fuga, gli atti del boia, la separazione della testa dal corpo, lo scorrere del sangue, i movimenti convulsi e la morte. In questo caso ci troviamo di fronte a una catena collegata di cause naturali e azioni volontarie; ma la mente non avverte nessuna differenza tra di esse nel passare da un anello all'altro, ed è certa dell'evento futuro non meno di quanto lo sarebbe se esso fosse collegato con le attuali impressioni della memoria e dei sensi da una successione di cause cementate da quella che ci piace chiamare una *necessità fisica*. L'esperienza della medesima unione ha gli stessi effetti sulla mente tanto se gli oggetti uniti sono motivi, volizioni e azioni, quanto se sono figure e movimenti. Possiamo cambiare i nomi delle cose, ma la loro natura e la loro azione sull'intelletto non muta mai.

Oso affermare che nessuno cercherà mai di rifiutare questi ragionamenti se non alterando le mie definizioni e assegnando un significato diverso ai termini di *causa, effetto, necessità, libertà e caso*. Secondo le mie definizioni la necessità rappresenta una parte essenziale della causalità; e di conseguenza la libertà, eliminando la necessità, elimina anche le cause e si identifica completamente con il caso. Dato che si ritiene generalmente che il caso implichi una contraddizione e che sia almeno direttamente contrario all'esperienza, valgono sempre gli stessi argomenti contro la libertà e il libero arbitrio. Se qualcuno cambia le definizioni non posso pretendere di discutere con lui finché non so quale significato egli dia a questi termini.

SEZIONE SECONDA

ANCORA SULLO STESSO ARGOMENTO

Per spiegare perché abbia tanta fortuna la dottrina della libertà, per quanto assurda essa sia in un senso e incomprensibile in tutti gli altri, credo si possano indicare le tre ragioni seguenti. In primo luogo, dopo aver compiuto una azione, per quanto possiamo ammettere di essere stati influenzati da certe particolari prospettive e motivi, è difficile persuaderci che eravamo dominati dalla necessità e che ci era del tutto impossibile agire diversamente; infatti, l'idea di necessità sembra implicare una qualche forza, violenza e costrizione che noi non avvertiamo affatto. Pochi sono in grado di distinguere tra la libertà come *spontaneità* (così viene chiamata nelle scuole) e la libertà come *indifferenza*; la libertà che si contrappone alla violenza e quella che comporta una negazione della necessità e della causalità. Il primo è certo il senso più comune della parola; e poiché ci preoccupiamo di difendere unicamente questo tipo di libertà, le nostre riflessioni si sono rivolte principalmente ad esso e lo hanno quasi universalmente confuso con l'altro.

In secondo luogo esiste, perfino della libertà come indifferenza, una *falsa sensazione* o una *falsa esperienza* che viene considerata come prova della sua esistenza reale. La necessità di una qualsiasi azione, materiale o mentale, non costituisce propriamente una qualità di chi agisce, ma una qualità presente in ogni creatura pensante o intelligente che potrebbe osservare l'azione, e consiste nell'essere il suo pensiero determinato a inferire l'esistenza dell'azione da certi oggetti che lo precedono; così come d'altra parte la libertà o il caso non sono niente altro che l'assenza di questa determinazione e una certa indipendenza che noi avvertiamo nel passare o nel non passare dall'idea di un oggetto a quella di un altro. Possiamo a questo punto osservare che, benché riflettendo sulle azioni umane avvertiamo raramente tale in-

dipendenza o indifferenza, pur tuttavia accade molto frequentemente che nel compiere le azioni stesse avvertiamo effettivamente qualcosa di simile: e poiché tutti gli oggetti che sono in relazione o che si rassomigliano sono facilmente scambiati l'uno con l'altro, se ne è voluta trarre una prova dimostrativa o addirittura intuitiva della libertà umana. Sentiamo che le nostre azioni dipendono dalla nostra volontà nella maggior parte dei casi, e immaginiamo di sentire che la volontà, a sua volta, non dipenda da nulla; quando, infatti, qualcuno, negando quest'ultima convinzione, ci spinge a metterla alla prova, sentiamo che la volontà si muove facilmente da ogni lato, e produce un'immagine di sé anche in quelle direzioni che non ha intrapreso. Ci persuadiamo che questa immagine o debole movimento della volontà avrebbe anche potuto realizzarsi in concreto; infatti se qualcuno ce lo negasse, noi scopriremmo, con una seconda prova, che di fatto invece lo può. Ma tutti questi sforzi sono vani, e qualunque capriccio o azione eccentrica si compia, essendo il solo motivo delle nostre azioni il desiderio di dimostrare la nostra libertà, non potremo mai liberarci dai vincoli della necessità. Possiamo immaginarci di sentirci liberi dentro di noi, ma uno spettatore potrà in genere inferire le nostre azioni dai nostri motivi e dal nostro carattere; e anche là dove non potrà, concluderà in generale che avrebbe potuto farlo se avesse conosciuto appieno ogni caratteristica della nostra situazione e della nostra indole, e le fonti più segrete della nostra costituzione e delle nostre inclinazioni. Ora, questa è la stessa essenza della necessità in conformità della dottrina precedente.

Una terza ragione per cui in generale la dottrina della libertà è stata accolta molto meglio della concezione che le si contrappone, è dovuta alla *religione*, che senza alcuna necessità si è intromessa in questo problema. Non c'è metodo di ragionamento più comune e nello stesso tempo più biasimevole del cercare, nelle discussioni filosofiche, di rifiutare un'ipotesi con il pretesto che essa ha delle conseguenze pericolose per la religione e la morale. Quando un'opinione ci porta a delle assurdità è certamente falsa; ma non è certo

che sia falsa solo perché ha delle conseguenze pericolose. Argomentazioni del genere, quindi, debbono essere messe completamente da parte in quanto non servono affatto per scoprire la verità, ma servono solo a renderci odiosa la persona dell'avversario. Si tratta di un'osservazione di ordine generale dalla quale non pretendo di trarre alcun vantaggio. Mi sottopongo di buon grado a un esame di questo tipo e oso affermare che la dottrina della necessità, così come l'ho esposta, non solo non è dannosa, ma è anzi utile alla religione e alla morale.

Definisco la necessità in due modi, che corrispondono alle due definizioni di *causa*, di cui essa costituisce una parte essenziale. La individuo tanto nell'unione e nella congiunzione costante degli oggetti simili, quanto nell'inferenza della mente dall'uno all'altro. Nelle scuole, nelle prediche e nella vita comune si è universalmente, per quanto tacitamente, ammesso che la necessità in entrambi questi sensi è propria della volontà dell'uomo e nessuno ha mai preteso di negare che possiamo trarre delle inferenze sulle azioni umane e che queste inferenze sono basate sull'esperienza di una unione tra azioni simili e motivi e circostanze simili. Il solo punto sul quale qualcuno potrà divergere da me, o sta nel fatto che egli rifiuterà forse di chiamare ciò necessità — ma purché se ne intenda il significato spero che la parola non possa fare alcun danno — oppure nel fatto che egli sosterrà che nelle operazioni della materia si ha qualcosa di completamente diverso. Che le cose stiano o no in questo modo non avranno nessuna conseguenza per la religione, quali che invece possano averne per la filosofia naturale. Posso anche sbagliare nell'affermare che non abbiamo nessuna idea di qualche altra connessione tra le azioni fisiche e sarò lieto se qualcuno mi fornirà ulteriori indicazioni su questo punto, ma sono sicuro di non attribuire nulla alle azioni della mente se non ciò che si dovrà riconoscere immediatamente. Che nessuno, quindi, dia alle mie parole una interpretazione malevola, dicendo semplicemente che io sostengo la necessità delle azioni umane e le pongo sullo stesso piano delle operazioni della materia non sensibile. Non attribuisco affatto

alla volontà quella necessità inintelligibile che si ritiene propria della materia; ma attribuisco alla materia quella qualità intelligibile, la si chiami o no necessità, che l'ortodossia più rigorosa ammette o deve ammettere come propria della volontà. Perciò, per quanto riguarda la volontà, non apporto alcun mutamento nei sistemi tradizionali, ma i mutamenti riguardano solo gli oggetti materiali.

Anzi andrò ancora oltre e affermerò che questo tipo di necessità è così essenziale alla religione e alla morale, che senza di esso si avrebbe uno sconvolgimento radicale di entrambe, ed una qualunque altra ipotesi risulterebbe funesta per tutte le leggi, tanto *divine* quanto *umane*. È certo che siccome tutte le leggi umane si fondano su ricompense e punizioni, si deve pensare quindi che questi due motivi, come principio fondamentale, abbiano un'influenza sulla mente e che da un lato producano azioni buone, mentre dall'altro impediscano le cattive. Possiamo dare a questa influenza il nome che preferiamo, ma poiché di solito è congiunta con l'azione, il buon senso esige che la si consideri una causa e che si guardi a essa come a un esempio di quella necessità che io vorrei affermare.

Questo ragionamento è ugualmente solido, anche quando viene applicato alle leggi *divine*, fintanto che si consideri la divinità come un legislatore e si supponga che infligga punizioni e conceda ricompense allo scopo di farsi obbedire. Ma sostengo inoltre che anche là dove la divinità non agisce nella sua qualità di magistrato, ma viene considerata come il vendicatore dei delitti semplicemente per la loro turpitudine e bruttezza, non solo, senza la necessaria connessione di causa ed effetto nelle azioni umane risulterebbe impossibile infliggere punizioni compatibili con la giustizia e l'equità morale, ma sarebbe addirittura impossibile che a un essere ragionevole venisse in mente di infliggerle. L'oggetto costante e universale dell'odio e della collera è una persona o una creatura dotata di pensiero e coscienza; e ogni qual volta delle azioni criminali o offensive suscitano questa passione, ciò accade solo per la loro relazione o legame con la persona. Ma secondo la teoria della libertà o del caso, questo

legame scompare e gli uomini non sono responsabili delle azioni progettate e meditate più di quanto lo siano delle azioni casuali e accidentali. Le azioni sono per loro stessa natura momentanee e destinate a scomparire, e là dove esse non derivano da qualche causa presente nel carattere e nella inclinazione della persona che le compie, allora non si possono imputare a quest'ultima, e non possono né tornare a suo onore se buone, né a sua infamia se cattive. L'azione in se stessa può essere riprovevole, in quanto può essere contraria a tutte le regole della morale e della religione, ma tuttavia la persona non ne è responsabile, e dato che questa azione non è derivata da nulla che sia durevole e costante in chi la compie, e non lascia dietro di sé nulla di analogo, è impossibile che la persona divenga per essa oggetto di punizione o di vendetta. Perciò accettando l'ipotesi della libertà, un uomo dopo aver commesso il più orrendo dei crimini è puro e immacolato come subito dopo la nascita. Il suo carattere non è affatto implicato nelle sue azioni, poiché non derivano da esso e la loro malvagità non può mai venire utilizzata come una prova della depravazione di chi la compie. È solo accettando i princìpi della necessità che una persona riceve merito o demerito dalle sue azioni, per quanto l'opinione comune possa propendere per l'ipotesi contraria.

Ma gli uomini sono così incoerenti con se stessi che per quanto essi affermino spesso che la necessità annulla qualsiasi merito o demerito nei confronti o dell'umanità o di autorità superiori, pur tuttavia continuano a fondarsi su questi stessi princìpi di necessità in tutti i loro giudizi a questo riguardo. Gli uomini non sono biasimati per le azioni cattive che compiono per ignoranza e per caso, qualsiasi possano essere le conseguenze. Perché? Solamente perché le cause di queste azioni sono solo transitorie e si esauriscono in esse. Gli uomini vengono biasimati meno per le azioni malvage che essi compiono impetuosamente e senza premeditazione che per quelle che derivano deliberatamente da una riflessione. Per quale ragione? Semplicemente perché un temperamento impetuoso, per quanto costituisca una causa costante nella mente, agisce solo a intervalli e non investe

l'intero carattere. Inoltre il pentimento cancella ogni delitto, specialmente se è accompagnato da un evidente mutamento nella vita e nella condotta. Come si spiega questo fatto? Solo sostenendo che le azioni rendono una persona colpevole, semplicemente in quanto sono prove dell'esistenza nella sua mente di passioni o princìpi criminosi; e quando a causa di un cambiamento di questi princìpi le azioni cessano di essere delle prove valide, cessano anche di essere criminose. Ma secondo la dottrina della *libertà* e del *caso*, esse non sarebbero mai delle prove valide, e conseguentemente non sarebbero mai criminose.

A questo punto mi rivolgo al mio avversario desiderando che liberi il suo sistema da queste odiose conseguenze prima di imputarle agli altri sistemi. O se egli preferisce invece che questo problema venga deciso con imparziali argomenti dinanzi ai filosofi, piuttosto che con declamazioni dinanzi al popolo, ritorni agli argomenti che ho presentato per dimostrare che libertà e caso sono termini sinonimi e a quelli riguardanti la natura della evidenza morale e la regolarità delle azioni umane. Se egli riesaminerà questi ragionamenti, non dubito di riportarne una completa vittoria; e perciò, avendo oramai dimostrato che tutte le azioni della volontà possiedono delle cause specifiche, procederò ora a spiegare quali siano queste cause e come agiscano.

SEZIONE TERZA

MOTIVI CHE INFLUENZANO LA VOLONTÀ

Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. Si sostiene che ogni creatura razionale ha l'obbligo di regolare le proprie azioni secondo i dettami della ragione; e che nel caso in cui ci sia qualche

altro motivo o principio che pretenda di determinare la sua condotta, deve opporsi a esso finché non sia completamente domato o almeno conciliato con quel principio superiore. La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra maggior spazio sia alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione. Si sono poste nella miglior luce l'eternità, l'invariabilità e l'origine divina della prima; mentre si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda. Per dimostrare come tutta questa filosofia sia erronea, cercherò di dimostrare in *primo* luogo che la ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà; e in *secondo* luogo che la ragione non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà.

L'intelletto si esplica in due modi differenti a seconda che esso giudichi per dimostrazione o per probabilità, e cioè a seconda che esso consideri le relazioni astratte delle nostre idee, o quelle relazioni tra gli oggetti su cui è solo l'esperienza a informarci. Ritengo che molto difficilmente si possa affermare che il ragionamento del primo tipo, da solo, sia mai causa di un'azione. Poiché il suo campo più proprio è il mondo delle idee, e poiché la volontà ci colloca sempre nel mondo delle cose reali, la dimostrazione e la volizione sembrano perciò completamente separate l'una dall'altra. La matematica, è vero, è utile in tutte le operazioni meccaniche e l'aritmetica in quasi tutte le arti e professioni, ma di per se stesse non hanno alcuna influenza. La meccanica è l'arte di regolare i movimenti dei corpi per ottenere *qualche fine o scopo prefisso*, e ci serviamo dell'aritmetica nel determinare le proporzioni dei numeri, solo per poter scoprire l'intensità della loro influenza e della loro azione. Un mercante desidera sapere il totale dei suoi conti con una persona. Perché, se non per sapere quale somma avrà gli stessi *effetti* nel pagare i suoi debiti e fare acquisti al mercato, di tutte le singole voci prese insieme? Perciò il ragionamento astratto o dimostrativo non influenza mai nessuna delle nostre azioni

se non in quanto guida il nostro giudizio riguardo alle cause e agli effetti, cosa che ci porta alla seconda operazione dell'intelletto.

È ovvio che quando prevediamo che un certo oggetto ci darà dolore o piacere, noi avvertiamo una conseguente emozione di avversione o propensione e siamo portati a evitare o a ricercare ciò che ci dà questo dolore o questa soddisfazione. È anche ovvio che questa emozione non si ferma qui, ma facendo volgere il nostro sguardo in tutte le direzioni, si estende a tutti quegli oggetti che sono collegati con quello mediante la relazione di causa ed effetto. Proprio qui interviene il ragionamento per scoprire tale relazione, e, a seconda del variare del nostro ragionamento, varieranno anche le nostre azioni. In questo caso, però, risulta evidente che l'impulso non nasce dalla ragione ma è solo guidato da essa. È appunto dalla prospettiva del dolore o del piacere che deriva l'avversione o la propensione verso un oggetto; e queste emozioni si estendono alle cause e agli effetti di quell'oggetto non appena questi ci vengono indicati dalla ragione e dall'esperienza. Non ci preoccuperemmo affatto di sapere che questi oggetti sono cause e questi altri effetti, se tanto le une quanto gli altri ci fossero indifferenti. Quando gli oggetti stessi non ci toccano affatto, la loro connessione non può dare a essi alcuna influenza su di noi; ed è chiaro che, poiché la ragione non è altro che la scoperta di questa connessione, non è di certo per mezzo della ragione che gli oggetti divengono capaci di influenzarci.

Poiché la ragione da sola non può mai produrre un'azione o suscitare una volizione, ne inferisco che la stessa facoltà è ugualmente incapace di ostacolare una volizione, o di contendere la preferenza a qualche passione o emozione. Tale conseguenza è necessaria; è impossibile che la ragione possa avere questo secondo effetto di ostacolare una volizione, senza dare un impulso in una direzione contraria alla nostra passione: questo impulso, se avesse agito da solo, sarebbe stato in grado di produrre una volizione. Nulla può ostacolare o rallentare l'impulso di una passione se non un impulso contrario; se questo impulso contrario sorgesse dalla ragione,

ciò significherebbe che quest'ultima facoltà dovrebbe avere un'influenza originaria sulla volontà, e dovrebbe essere in grado non solo di impedire, ma anche di causare qualunque atto di volizione. Ma se la ragione non ha questa influenza originaria è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede tale capacità, o che riesca a fare esitare la nostra mente sia pure per un attimo. Risulta quindi chiaro che il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse. Poiché questa opinione può sembrare alquanto strana, non sarà inopportuno confermarla con qualche altra considerazione.

Una passione è una esistenza originaria, o, se preferite, una modificazione originaria, e non contiene nessuna qualità rappresentativa che ne faccia una copia di una qualunque altra esistenza o modificazione. Quando sono in collera, sono effettivamente in preda a questa passione, e in tale emozione non vi è maggior riferimento a qualche altro oggetto che quando ho sete o sono ammalato o alto più di cinque piedi. Perciò è impossibile che questa passione possa essere ostacolata dalla verità e dalla ragione o possa contraddirle, poiché la contraddizione consiste nel disaccordo fra le idee, considerate come delle copie, e gli oggetti che esse rappresentano.

A questo proposito si potrebbe subito osservare che poiché nulla può essere contrario alla verità o alla ragione se non ciò che ha un riferimento a esse, e poiché i giudizi del nostro intelletto sono i soli a possedere questo riferimento, ne deriva che le passioni possono essere contrarie alla ragione solo nella misura in cui siano *accompagnate* da un giudizio o da una opinione. Secondo questo principio, così ovvio e naturale, una qualunque affezione può essere giudicata irragionevole in due soli sensi. Primo, quando una passione quale la speranza o la paura, il dolore o la

gioia, la disperazione o il senso di sicurezza, si basa sulla supposizione dell'esistenza di oggetti che in realtà non esistono. Secondo, quando per risvegliare una passione scegliamo dei mezzi insufficienti, e ci inganniamo nel nostro giudizio sulle cause e gli effetti. Nel caso in cui si abbia una passione che non sia fondata su supposizioni false e non scelga dei mezzi insufficienti allo scopo, l'intelletto non può né giustificarla né condannarla. Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito; né è contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiare il più piccolo dolore a un indiano o a una persona che mi è del tutto sconosciuta. Allo stesso modo, non è per nulla contrario alla ragione preferire il bene che so essere più piccolo a quello più grande e provare un desiderio più ardente per il primo piuttosto che per il secondo. Un bene insignificante può, in certe circostanze, produrre un desiderio superiore a quello che nasce dal godimento più intenso e prezioso; e in tutto ciò non c'è nulla di strano, non più di quanto ve ne sia quando, in meccanica, vediamo che una libbra riesce a sollevarne cento grazie al vantaggio della sua posizione. Riassumendo, una passione deve essere accompagnata da qualche giudizio falso per poter risultare irragionevole; e anche allora non è la passione che, propriamente parlando, risulta irragionevole, ma il giudizio.

Le conseguenze appaiono chiare. Poiché una passione non può mai dirsi, in alcun senso, irragionevole se non quando è basata su di una supposizione falsa, o quando sceglie dei mezzi insufficienti allo scopo prefisso, allora è impossibile che ragione e passione possano mai essere in contrasto reciproco, o contendersi il governo della volontà e delle azioni. Nel momento in cui percepiamo la falsità di una supposizione o la insufficienza di un mezzo, le nostre passioni cedono alla nostra ragione senza alcuna opposizione. Posso desiderare un frutto perché immagino che abbia un sapore eccellente, ma se mi convincete del mio errore, il mio vivo desiderio scomparirà. Posso volere il compimento di certe azioni quali mezzo per ottenere un bene desiderato;

ma poiché il mio volere queste azioni è solo secondario ed è fondato sulla supposizione che esse siano cause dell'effetto che mi propongo, non appena scoprirò la falsità di questa supposizione tali azioni mi diverranno certo indifferenti.

Per chi non guarda gli oggetti in una luce decisamente filosofica, è naturale immaginare che quelle azioni della mente che non producono sensazioni differenti, e non possono essere distinte immediatamente per mezzo del senso e della percezione, siano esattamente identiche. Ad esempio la ragione si esplica senza produrre alcuna emozione sensibile, e tranne che nelle più sublimi riflessioni della filosofia, o nelle frivole sottigliezze delle scuole, è raro che essa trasmetta mai piacere o dolore. Proprio da ciò deriva che qualunque azione della mente agisca con la medesima calma e tranquillità viene confusa con la ragione da tutti coloro che giudicano le cose superficialmente e fermandosi alle apparenze. È certo che ci sono alcune tendenze e desideri del tutto calmi, che sebbene siano in realtà delle passioni, provocano nella mente una ben scarsa emozione e sono noti più per i loro effetti che per un sentimento o sensazione immediata. Questi desideri sono di due tipi: o sono degli istinti originariamente connaturati alla nostra natura, come la benevolenza e il rancore, l'amore della vita e la tenerezza verso i bambini; oppure sono il generale desiderio del bene e l'avversione per il male, considerati in se stessi. Quando una di queste passioni è calma e non causa alcun disordine nell'animo, viene molto facilmente scambiata per una determinazione della ragione e si suppone che essa proceda dalla stessa facoltà che giudica del vero e del falso. Si suppone che i loro princìpi e la loro natura siano gli stessi perché le loro sensazioni non risultano chiaramente diverse.

Oltre queste passioni calme, che spesso determinano la volontà, ci sono alcune violente emozioni dello stesso genere, che hanno anch'esse una notevole influenza su questa facoltà. Quando ricevo un'offesa da un altro, sento spesso una violenta passione di rancore, che mi fa desiderare il suo male e la sua punizione, indipendentemente da tutte le

considerazioni sul mio piacere e il mio vantaggio personale. Quando sono direttamente minacciato da qualche dolorosa malattia, le mie paure, apprensioni e avversioni raggiungono una notevole intensità e provocano una forte emozione.

L'errore comune dei metafisici è stato quello di attribuire la guida della volontà esclusivamente a uno di questi princìpi e di supporre che l'altro fosse privo di influenza. Gli uomini agiscono spesso consapevolmente contro il loro interesse; proprio perciò la prospettiva del più grande bene possibile non sempre ha una qualche influenza su di essi. Nel perseguire i loro interessi e i loro fini gli uomini lottano spesso contro delle passioni violente, e perciò non sono mossi solo dal dolore presente. In generale, possiamo osservare che entrambi questi princìpi agiscono sulla volontà, e che nel caso in cui essi siano in contrasto, è solo uno a prevalere, a seconda del carattere *generale* o della disposizione *attuale* della persona. Quella che chiamiamo forza di carattere comporta il prevalere delle passioni calme su quelle violente, per quanto si possa facilmente osservare che non esiste un uomo così costantemente padrone di questa virtù, da non cedere mai alle sollecitazioni della passione e del desiderio. Proprio per questi cambiamenti di umore è estremamente difficile prendere una decisione riguardo alle azioni e alle deliberazioni degli uomini lì dove si presentino motivi e passioni contrastanti.

SEZIONE QUARTA

CAUSE DELLE PASSIONI VIOLENTE

In filosofia non esiste argomento che richieda speculazioni più sottili di quello delle diverse *cause* e *effetti* delle passioni calme e violente. È evidente che le passioni non influenzano la volontà in proporzione alla loro violenza o al disordine che provocano nell'animo; ma, al contrario, una

volta che una passione sia divenuta uno stabile principio di azione e costituisca la tendenza prevalente dell'animo, di solito essa non produce più nessuna sensibile agitazione. Quando l'abitudine consolidata per ripetizione e la forza che le è propria hanno sottomesso ogni cosa, allora essa guida le azioni e la condotta senza quel contrasto e quell'emozione che tanto naturalmente accompagnano qualunque momentaneo scoppio di passione. Dobbiamo perciò distinguere tra una passione calma e una debole, tra una passione violenta e una forte. Ma, ciò malgrado, è certo che volendo influenzare un uomo, e spingerlo a una certa azione, sarà in genere miglior politica agire sulle passioni violente che su quelle calme, e prenderlo per le sue inclinazioni, piuttosto che per ciò che comunemente si chiama la sua *ragione*. Dovremo porre l'oggetto in quelle condizioni capaci di accrescere la violenza della passione. Possiamo infatti osservare che tutto dipende dalla condizione dell'oggetto e che un suo cambiamento potrà mutare le passioni calme in violente e viceversa. Entrambi questi tipi di passione ricercano il bene e evitano il male, ed entrambi aumentano e diminuiscono con l'aumentare e il diminuire del bene o del male. Ma ecco dove sta la differenza fra essi: il medesimo bene, che quando è vicino provocherà una passione violenta, quando è lontano causerà solo una passione calma. Poiché questo argomento rientra a pieno diritto nella questione della volontà che stiamo ora trattando, dovremo esaminarlo a fondo e considerare alcune di quelle circostanze e condizioni degli oggetti che rendono una passione calma o violenta.

Una ragguardevole proprietà della natura umana è che una emozione che accompagna una passione si trasforma facilmente in essa, pur se per loro natura esse sono originariamente diverse e perfino contrarie. È vero che per realizzare una unione perfetta tra passioni è sempre necessaria una duplice relazione di impressioni e di idee e non basta una sola relazione. Ma per quanto l'esperienza ce la confermi senza possibilità di dubbio, dobbiamo intendere questa osservazione nei suoi giusti limiti e considerare la duplice relazione come necessaria solo per far sì che una pas-

sione ne produca un'altra. Quando due passioni sono già prodotte, ognuna dalla sua propria causa, e sono entrambe presenti nella mente, si mescolano e si uniscono immediatamente benché abbiano una sola relazione e talvolta neanche questa. La passione che predomina assorbe quella inferiore e la assimila a se stessa. Quando gli spiriti sono già turbati da una passione, muteranno facilmente direzione ed è naturale immaginare che questo mutamento deriverà dall'affezione che prevale. Sotto molti aspetti la connessione tra due passioni è più stretta che quella tra una passione e l'indifferenza.

Quando una persona è profondamente innamorata i piccoli difetti e i capricci della sua donna, le gelosie e i diverbi tanto frequenti nelle faccende d'amore, aggiungeranno una forza ulteriore alla passione prevalente per quanto possano essere spiacevoli e in relazione con la collera e l'odio. Quando i politici intendono scuotere fortemente una persona con un fatto di cui vogliono metterla a parte, ricorrono all'espediente di eccitare dapprima la sua curiosità, di rinviare quanto più possono di soddisfarla aumentando così al massimo la sua ansia e la sua impazienza, prima di darle una completa informazione sulla questione; sanno che la sua curiosità la farà precipitare nella passione che essi intendono suscitare e rafforzerà la capacità dell'oggetto di influire sulla mente. Un soldato che va in battaglia si sente pieno di coraggio e di fiducia se pensa ai suoi amici e ai suoi commilitoni, mentre è colpito dalla paura e dal terrore se si sofferma a pensare ai suoi nemici. Perciò qualunque nuova emozione derivi dai primi accresce naturalmente il coraggio; mentre una emozione analoga, se deriva dagli ultimi, accresce la paura a causa della relazione di idee e del trasformarsi della emozione inferiore in quella predominante. Ciò spiega perché nella disciplina militare l'uniformità e lo splendore della divisa, la regolarità delle manovre e dei movimenti insieme con tutta la pompa e la maestà della guerra incoraggiano noi e i nostri alleati, mentre le stesse cose nel campo nemico ci gettano nel terrore, per quanto di per sé piacevoli e belle.

Dal momento che le passioni, per quanto indipendenti, si mutano naturalmente l'una nell'altra, se sono entrambe presenti nello stesso tempo, ne consegue che quando il bene o il male si trovano in una posizione tale da causare una particolare emozione oltre alla loro diretta passione di desiderio o di avversione, quest'ultima passione deve acquistare nuova forza e violenza.

Tra l'altro ciò accade ogni qual volta un oggetto suscita passioni contrarie. Si può infatti osservare che solitamente una opposizione di passioni provoca una nuova emozione nel nostro animo e produce maggiore disordine del concorrere di due affezioni di intensità uguale. Questa nuova emozione si trasforma facilmente nella passione predominante e ne accresce la violenza al di là del segno che essa avrebbe raggiunto se non avesse incontrato nessuna opposizione. Proprio perciò ci è naturale desiderare ciò che è proibito e proviamo piacere a compiere delle azioni semplicemente perché sono illegali. È raro che il senso del dovere, quando si oppone alle passioni, riesca ad avere la meglio, e quando non ci riesce ha piuttosto la tendenza ad accrescere la loro forza, producendo un contrasto nei nostri motivi e nei nostri princìpi.

Si ha lo stesso effetto sia che l'opposizione nasca da motivi interni sia che nasca da ostacoli esterni. Solitamente in entrambi questi casi la passione acquista nuova forza e violenza. Gli sforzi che la mente fa per superare l'ostacolo infiammano gli spiriti e ravvivano le passioni.

L'incertezza ha la stessa influenza dell'opposizione. L'agitarsi del pensiero, il suo rapido passare da un punto di vista all'altro, la varietà di passioni che si susseguono l'un l'altra con il mutare dei punti di vista: tutto ciò provoca agitazione nella mente e si trasfonde nella passione predominante.

A mio parere non vi è nessun'altra causa naturale del fatto che il senso di sicurezza indebolisca le passioni, se non quella che esso elimina quell'incertezza che invece le ravviva. La mente, se lasciata a se stessa, languisce immediatamente; e per poter conservare la propria vivacità deve essere sorretta intimamente da una nuova corrente di passioni. Per

la stessa ragione la disperazione, per quanto contraria al senso di sicurezza, ha un'influenza analoga.

Certo nulla eccita più potentemente un'affezione quanto il nascondere una parte del suo oggetto, gettandolo in una sorta di ombra, che, mostrandoci quanto basta per predisporci a favore dell'oggetto, lascia allo stesso tempo ancora spazio al lavoro dell'immaginazione. Inoltre questa oscurità è sempre accompagnata da un tipo di incertezza; lo sforzo che l'immaginazione fa per completare l'idea, risveglia gli spiriti animali e dà un'ulteriore forza alla passione.

Mentre la disperazione e il senso di sicurezza, per quanto siano contrari, producono gli stessi effetti, possiamo constatare invece che la lontananza ha degli effetti contrari e in circostanze differenti o accresce o diminuisce le nostre affezioni. Il duca de la Rochefoucauld ha osservato molto giustamente che la lontananza distrugge le passioni deboli, mentre accresce le forti; allo stesso modo in cui una folata di vento spegne una candela, ma ravviva un incendio. Una lontananza prolungata indebolisce naturalmente la nostra idea e diminuisce la passione: ma quando l'idea è tanto forte e vivace da sostenersi da sola, allora il dolore che deriva dalla lontananza ravviva la passione e le dà nuova forza e violenza.

SEZIONE QUINTA

GLI EFFETTI DELL'ABITUDINE

Ma non c'è niente che abbia un effetto maggiore, sia nell'accrescere sia nel diminuire le passioni, nel trasformare il piacere in dolore e il dolore in piacere, dell'abitudine e della ripetizione. L'abitudine ha due effetti *originari* sulla mente: *facilita* il compimento di un'azione o la rappresentazione di un oggetto, e suscita quindi una *tendenza o inclinazione* verso di esso. E con questi suoi due effetti possiamo rendere conto di tutti gli altri, per quanto singolari essi siano.

Quando l'anima si accinge a compiere un'azione o a rappresentarsi un oggetto, a cui non è abituata, si ha una certa rigidità nelle sue facoltà, e una difficoltà degli spiriti a muoversi nella nuova direzione. Dato che questa difficoltà eccita gli spiriti, essa è la fonte della meraviglia, della sorpresa e di tutte le emozioni che nascono da ciò che è nuovo; inoltre è in se stessa molto piacevole come tutte le cose che ravvivano la mente in misura moderata. Ma per quanto la sorpresa sia di per sé piacevole, tuttavia, poiché getta l'animo in uno stato di agitazione, non solo accresce le nostre affezioni piacevoli, ma anche quelle dolorose, secondo il principio per cui *ogni emozione che precede o accompagna una passione si trasforma facilmente in essa.* Proprio perciò tutto quel che è nuovo ci tocca molto profondamente e ci dà più piacere o più dolore di quanto, a rigor di termini, ne comporti naturalmente. Quando la cosa si ripete frequentemente, la novità sbiadisce; le passioni si acquetano, l'agitazione dell'animo si placa, e guardiamo agli oggetti con maggiore tranquillità.

Gradatamente la ripetizione produce la facilità, che rappresenta un altro principio molto importante della mente umana e, nel caso in cui non superi un certo grado, una fonte infallibile di piacere. A questo proposito, dobbiamo notare che il piacere originato da una moderata facilità non possiede la medesima tendenza del piacere nato dalla novità ad aumentare sia le affezioni dolorose come quelle piacevoli. Il piacere nato dalla facilità non consiste tanto in un fermento dell'animo, quanto in un suo moto ordinato, che talora sarà tanto potente da riuscire perfino a trasformare il dolore in piacere, e a farci, col tempo, provare gusto per quelle cose che a prima vista erano apparse estremamente ostiche e sgradevoli.

Ma d'altra parte, come la facilità tramuta il dolore in piacere, così, quando è eccessiva, trasforma il piacere in dolore, e rende le azioni della mente tanto deboli e languide che non sono più in grado di interessarla e di sostenerla. È infatti raro che degli oggetti divengano sgradevoli

con l'abitudine, tranne quelli che sono naturalmente accompagnati da qualche emozione o affezione distrutta da una ripetizione eccessiva. Si possono contemplare le nuvole, il cielo, gli alberi e le pietre quante volte si vuole senza provare mai alcuna avversione. Mentre quando il bel sesso, o la musica, o la buona tavola, o qualsiasi cosa che ci dovrebbe essere naturalmente piacevole, ci diventa indifferente, è facile che produca l'affezione opposta.

L'abitudine, però, non solo rende facile il compimento di un'azione, ma comunica anche un'inclinazione e una tendenza verso questa, quando non è completamente sgradevole e incapace di essere mai oggetto di un'inclinazione. Proprio questa è la ragione per cui l'abitudine rafforza gli abiti *attivi*, e indebolisce quelli *passivi*, come ha osservato di recente un eminente filosofo [1]. La facilità sottrae forza agli abiti passivi rendendo debole e languido il moto degli spiriti. Mentre nel caso degli abiti attivi, poiché gli spiriti si sostengono sufficientemente da soli, l'inclinazione della mente dà loro nuova forza e li predispone più fortemente all'azione.

SEZIONE SESTA

L'INFLUENZA DELL'IMMAGINAZIONE SULLE PASSIONI

Bisogna osservare che l'immaginazione e le affezioni sono strettamente unite tra di loro e che niente di ciò che influenza la prima può risultare completamente indifferente alle seconde. Ogni qual volta le nostre idee di bene e di male acquistano nuova vivacità, le passioni diventano più violente e procedono di pari passo con l'immaginazione in tutti i suoi mutamenti. Non cercherò di determinare se ciò

[1] [Probabilmente Hume si riferisce qui a JOSEPH BUTLER, *Analogia della religione*, parte I, cap. V.]

sia una conseguenza del principio, già menzionato, secondo il quale *ogni emozione che ne accompagna un'altra si trasforma facilmente in quella predominante*; per il mio scopo attuale basterà avere molti esempi che confermino questa influenza dell'immaginazione sulle passioni.

Un piacere che ci è familiare ci influenza più di un altro, che riconosciamo essere superiore, ma del quale ignoriamo completamente la natura. Dell'uno ci possiamo formare una idea particolare e determinata; l'altro lo concepiamo soltanto sotto la nozione generale di piacere; ed è certo che, quanto più le nostre idee sono generali e universali, tanto minore è la loro influenza sull'immaginazione. Un'idea generale, per quanto non rappresenti niente altro che un'idea particolare considerata da un certo punto di vista, è di solito più oscura; e ciò perché nessuna idea particolare, di cui ci serviamo per rappresentare un'idea generale, è mai fissa o determinata, ma si può facilmente mutare in altre idee particolari che serviranno egualmente bene alla rappresentazione.

C'è un episodio famoso della storia greca, che può servire al nostro scopo. Temistocle disse agli ateniesi che aveva architettato un piano estremamente utile alla città, ma che non poteva renderlo noto senza danneggiarne l'esecuzione, in quanto il successo dipendeva integralmente dalla segretezza con cui doveva essere realizzato. Gli ateniesi, invece di concedergli pieni poteri di fare ciò che riteneva opportuno, gli ordinarono di comunicare il suo piano ad Aristide, nella cui prudenza avevano completa fiducia, e alla cui opinione erano pronti a sottomettersi ciecamente. Il piano di Temistocle prevedeva di incendiare segretamente la flotta di tutte le repubbliche greche, flotta che era radunata in un porto vicino: una volta distruttala, gli ateniesi avrebbero ottenuto il dominio del mare senza più alcun rivale. Aristide ritornò davanti all'assemblea e affermò che non c'era nulla di più utile del piano di Temistocle, ma che nello stesso tempo nulla poteva essere più ingiusto: su questa base il popolo respinse all'unanimità il progetto.

Uno storico contemporaneo molto celebre[2] ammira questo episodio della storia antica come uno dei più singolari. « Qui — egli dice — non sono dei filosofi, ai quali è facile stabilire nelle loro scuole le più raffinate massime e le più sublimi regole morali, a decidere che l'interesse non deve mai prevalere sulla giustizia; ma è un intero popolo che, interessato alla proposta presentatagli, la considera sì importante per il bene pubblico, e tuttavia la respinge all'unanimità, senza esitare, solo perché è contraria alla giustizia ». Per conto mio non trovo nulla di eccezionale in questo comportamento degli ateniesi. Le stesse ragioni che rendono così facile ai filosofi stabilire queste massime sublimi, diminuiscono in parte il merito della condotta di quel popolo. I filosofi non debbono mai scegliere tra l'utile e la onestà, in quanto le loro decisioni sono generali, e né le loro passioni, né la loro immaginazione sono interessate agli oggetti. E per quanto nell'episodio ricordato l'utilità per gli ateniesi fosse immediata, pur tuttavia, poiché era loro nota solo sotto la nozione generale di utile, e non ne avevano nessuna idea particolare, essa ebbe certamente un'influenza meno notevole sulla loro immaginazione, e costituì una tentazione meno forte che se avessero conosciuto tutti i suoi particolari; diversamente è difficile capire come un intero popolo, ingiusto e violento come lo sono generalmente gli uomini, abbia potuto così concordemente preferire la giustizia e rifiutare un notevole vantaggio.

Una soddisfazione, goduta recentemente e il cui ricordo è fresco e attuale, agisce sulla volontà con maggiore violenza di un'altra, le cui tracce sono indebolite e quasi cancellate. Da cosa dipende ciò, se non dal fatto che nel primo caso la memoria aiuta l'immaginazione e dà ulteriore forza e vigore alle sue rappresentazioni? L'immagine del piacere passato, essendo forte e violenta, comunica queste qualità al-

[2] Mons. Rollin [Carlo (1661-1741), autore di una *Histoire ancienne* in 13 volumi e dei primi 5 volumi di una *Histoire romaine* continuata poi dal Crévier].

l'idea del piacere futuro, collegata con l'immagine dalla relazione di rassomiglianza.

Un piacere che si accorda con il nostro tipo di vita risveglia i nostri desideri e i nostri appetiti più di un altro piacere che gli sia estraneo. Si può spiegare questo fenomeno ricorrendo allo stesso principio.

Niente più dell'eloquenza è in grado di infondere una passione alla mente: essa ci presenta gli oggetti nella luce più intensa e più vivace. Possiamo accorgerci da soli che un oggetto è pregevole e un altro spregevole; ma finché un oratore non eccita l'immaginazione e non dà forza a queste idee, esse possono avere solo una debole influenza sulla volontà e sulle affezioni.

Ma l'eloquenza non è sempre necessaria. La semplice opinione altrui, specialmente quando sia rafforzata dalla passione, farà sì che un'idea di bene o di male, che diversamente sarebbe stata completamente trascurata, abbia un'influenza su di noi. Ciò consegue dal principio della simpatia ovvero della comunicazione; e la simpatia, come ho già rilevato[3], non è altro che la trasformazione di un'idea in un'impressione grazie alla forza dell'immaginazione.

Degno di nota è il fatto che di solito passioni vivaci accompagnano una immaginazione vivace. Da questo punto di vista, come per altri aspetti, la forza della passione dipende tanto dal temperamento della persona, quanto dalla natura o dalla condizione dell'oggetto.

Ho già osservato[4] che la credenza non è null'altro che una vivace idea collegata con un'impressione presente. Questa vivacità rappresenta una circostanza necessaria per suscitare tutte le nostre passioni, sia quelle calme, sia quelle violente, e un semplice frutto dell'immaginazione non ha alcuna significativa influenza né sulle une né sulle altre, poiché è troppo debole per avere qualche potere sulla mente o per essere accompagnato da una emozione.

[3] [Libro II, parte I, sez. 11; libro II, parte II, sez. 4.]
[4] [Libro I, parte III, sez. 7.]

SEZIONE SETTIMA

CONTIGUITÀ E DISTANZA NELLO SPAZIO E NEL TEMPO

È facile spiegare perché ogni cosa che ci è contigua, o nello spazio o nel tempo, venga concepita con particolare forza e vivacità, e abbia sull'immaginazione un'influenza superiore a qualsiasi altro oggetto. Il nostro io ci è intimamente presente e qualsiasi cosa sia in relazione con l'io deve partecipare di questa qualità. Ma nel caso in cui un oggetto si è allontanato tanto da avere perso il vantaggio di questa relazione, ci sarà forse bisogno di un esame più accurato per spiegare perché la sua idea, man mano che esso si allontana ulteriormente, divenga ancora più debole e oscura.

È ovvio che l'immaginazione non può mai perdere di vista completamente i punti dello spazio e del tempo in cui ci troviamo, ma anzi ne viene così intimamente informata dalle passioni e dai sensi, che per quanto essa possa volgere la sua attenzione a oggetti estranei e remoti, pur tuttavia è costretta in ogni momento a riflettere su ciò che le è presente. Bisogna anche notare che nella rappresentazione di quegli oggetti che consideriamo reali e esistenti, li pensiamo nel loro ordine e nelle loro condizioni effettive e non saltiamo mai da un oggetto a un altro, che gli sia lontano, senza scorrere, sia pure rapidamente, su tutti gli oggetti fra essi interposti. Perciò, quando riflettiamo su un oggetto che ci è lontano, non solo siamo costretti a giungere a esso passando prima attraverso tutto lo spazio che si interpone tra noi e l'oggetto, ma anche a rinnovare a ogni momento il processo, in quanto siamo a ogni istante richiamati a una considerazione di noi stessi e della nostra situazione attuale. È facile capire che questo intervallo dovrà rendere più debole l'idea, spezzando l'azione della mente e impedendo alla rappresentazione di essere così intensa e continua come lo è

quando riflettiamo su di un oggetto più vicino. Quanto *minori* sono i passi che facciamo per arrivare all'oggetto e quanto *più facile* è la strada, tanto meno viene avvertita questa diminuzione di vivacità: la si può tuttavia avvertire in proporzione al grado di distanza e di difficoltà.

A questo punto dobbiamo considerare due tipi di oggetti, i contigui e i remoti. I primi, per la loro relazione con noi, si avvicinano a una impressione in forza e vivacità; i secondi, a causa dell'interruzione nel nostro modo di rappresentarceli, appaiono sotto una luce più debole e imperfetta. Questo è il loro effetto sull'immaginazione. Se il mio ragionamento è corretto, essi devono avere un effetto proporzionato anche sulla volontà e sulle passioni. Gli oggetti contigui dovranno avere una influenza molto superiore di quella degli oggetti distanti e remoti. Di conseguenza nella vita quotidiana troviamo che gli uomini si preoccupano principalmente degli oggetti che non sono molto lontani nello spazio o nel tempo, godendo del presente e affidando ciò che è lontano al caso e alla fortuna. Parlate a un uomo della sua condizione di qui a trent'anni e non vi presterà nessuna attenzione; parlategli di ciò che gli accadrà domani e sarà tutto orecchi. La rottura di uno specchio a casa nostra ci preoccupa di più che l'incendio di una casa lontana un centinaio di leghe.

Ma c'è di più: per quanto la distanza tanto nello spazio quanto nel tempo abbia un effetto notevole sull'immaginazione, e di conseguenza sulla volontà e sulle passioni, pur tuttavia le conseguenze di una lontananza nello *spazio* sono molto minori di quelle di una lontananza nel *tempo*. Venti anni non sono di certo che un piccolo intervallo di tempo al confronto di quello che la storia e perfino la memoria di alcuni di noi ci può far conoscere; malgrado ciò dubito che mille leghe, o anche la più grande distanza del mondo, riusciranno altrettanto decisamente a indebolire le nostre idee e a diminuire le nostre passioni. Un mercante delle Indie Occidentali vi dirà certo che è interessato a ciò che accade in Giamaica, mentre pochi estendono il loro sguardo così lontano nel futuro da temere avvenimenti molto remoti.

Evidentemente la causa di questo fenomeno è da ricer-

carsi nelle differenti proprietà dello spazio e del tempo. Senza dover ricorrere alla metafisica chiunque potrà facilmente osservare che lo spazio, ossia l'estensione, consiste in un certo numero di parti coesistenti disposte in un dato ordine e in grado di essere presenti contemporaneamente alla vista o al tatto. Al contrario il tempo, ossia la successione, sebbene anch'esso sia costituito di parti, non ce ne presenta mai più di una alla volta, né è mai possibile che due di esse coesistano. Queste qualità degli oggetti hanno un effetto corrispondente sull'immaginazione. Poiché le parti dell'estensione possono presentarsi congiuntamente ai sensi, esse godono di questa unione anche nell'immaginazione; e dato che il presentarsi di una parte non ne esclude un'altra, il passaggio del pensiero attraverso le parti contigue viene quindi reso più rapido e agevole. Al contrario, l'incompatibilità delle parti del tempo nella loro esistenza reale le divide nell'immaginazione, e rende più *difficile* a questa facoltà seguire una lunga successione o serie di eventi. Ogni parte deve presentarsi sola e staccata, né può regolarmente presentarsi nell'immaginazione senza cacciare quella parte che si suppone l'abbia immediatamente preceduta. Proprio perciò una distanza nel tempo causa nel pensiero un'interruzione maggiore di quella provocata da una identica distanza nello spazio, e di conseguenza indebolisce molto più decisamente l'idea, e quindi le passioni; il che dipende in larga misura, secondo il mio sistema, dall'immaginazione.

Esiste un altro fenomeno che ha una natura analoga a quello precedente, e cioè che *una certa distanza nel futuro ha degli effetti superiori a quelli della stessa distanza nel passato.* Si può facilmente spiegare questa differenza per quanto riguarda la volontà. Dato che nessuna delle nostre azioni può alterare il passato, non è affatto strano che esso non possa mai determinare la volontà. Ma per quanto riguarda le passioni il problema rimane aperto e merita un attento esame.

Oltre alla propensione a procedere gradualmente attraverso i punti dello spazio e del tempo, c'è un'altra particolarità del modo in cui noi pensiamo, che contribuisce a

produrre questo fenomeno: seguiamo sempre la successione temporale nel disporre le nostre idee, e dalla considerazione di un oggetto passiamo più facilmente a quello che lo segue immediatamente che a quello che lo ha preceduto. Questo possiamo vederlo, tra l'altro, nell'ordine che viene sempre seguito nelle narrazioni storiche. Solo una assoluta necessità può obbligare uno storico a infrangere l'ordine temporale e a dare, nella sua *narrazione*, la precedenza a un evento che in *realtà* è posteriore a un altro.

Questo, lo si vede facilmente, vale anche per il caso in questione, se solo riflettiamo su ciò che ho osservato in precedenza, e cioè che l'immaginazione ha sempre presente la situazione attuale della persona, e che da questa passiamo alla rappresentazione di un oggetto lontano. Quando l'oggetto è passato, allora la progressione del pensiero, nel passare da ciò che è presente a questo oggetto, è contraria alla natura, in quanto si passa da un punto nel tempo a quello che lo precede, e da questo a un altro ancora precedente, in contrasto con il corso naturale della successione temporale. Quando, invece, volgiamo il nostro pensiero a un oggetto futuro, la nostra immaginazione segue il fluire del tempo e giunge all'oggetto attraverso un ordine, che sembra più che naturale, passando continuamente da un punto nel tempo a quello che gli è immediatamente successivo. Questa *facilità* nel passaggio delle idee favorisce l'immaginazione, sì che questa si rappresenta il proprio oggetto in una luce più intensa e più piena di quando nel nostro passaggio siamo continuamente contrastati e obbligati a superare le difficoltà sollevate dalla propensione naturale dell'immaginazione. Una minima distanza nel passato ha, perciò, un effetto maggiore nello spezzare e nell'indebolire la rappresentazione, di una distanza molto più grande nel futuro. Proprio da questo suo effetto sull'immaginazione deriva la influenza della distanza sulla volontà e sulle passioni.

C'è un'altra causa che contribuisce allo stesso effetto, dovuta a quella stessa qualità dell'immaginazione che ci costringe a ricalcare la successione temporale con un'analoga successione di idee. Quando, partendo dall'istante pre-

sente consideriamo due punti temporali egualmente distanti nel passato e nel futuro, è allora evidente che la loro relazione con il presente, vista astrattamente, è quasi uguale. Infatti, come il futuro sarà *prima o poi* presente, così il passato è *già* stato presente. Perciò, se potessimo eliminare questa qualità dell'immaginazione, allora due distanze eguali nel passato e nel futuro avrebbero un'influenza simile. Ciò è vero non solo quando l'immaginazione resta ferma e dall'istante presente guarda al futuro e al passato, ma anche quando essa muta la sua posizione ponendoci in differenti periodi di tempo. Infatti, come, immaginando di esistere in un punto del tempo che cade fra l'istante presente e l'oggetto futuro, troviamo che l'oggetto futuro ci si avvicina e il passato retrocede allontanandosi sempre più; così, immaginando di esistere in un punto del tempo che cada tra il presente e il passato, il passato ci si avvicina e il futuro si allontana. Ma per la proprietà dell'immaginazione sopra indicata preferiamo fissare il nostro pensiero sul punto temporale interposto tra il presente e il futuro, piuttosto che su quello interposto tra il presente e il passato. Preferiamo proiettare in avanti piuttosto che indietro la nostra esistenza, e seguendo quella che sembra la naturale successione temporale, passare dal passato al presente e dal presente al futuro. Ci rappresentiamo quindi il futuro come qualcosa che ci si avvicina sempre di più, e il passato come qualcosa che si allontana. Perciò due distanze identiche nel passato e nel futuro non hanno lo stesso effetto sull'immaginazione, in quanto riteniamo che la prima vada sempre aumentando, mentre la seconda diminuisca continuamente. L'immaginazione anticipa il corso delle cose e considera l'oggetto tanto in quella condizione verso cui tende quanto in quella che consideriamo presente.

SEZIONE OTTAVA

ANCORA SULLO STESSO ARGOMENTO

Abbiamo così spiegato tre fenomeni che sembrano molto significativi: e cioè perché la distanza indebolisca la rappresentazione e la passione, perché la distanza nel tempo abbia un effetto maggiore della distanza nello spazio, e infine perché la distanza nel passato abbia un effetto ancora maggiore di quella nel futuro. A questo punto dobbiamo considerare tre fenomeni che, in un certo modo, sembrano essere il contrario di questi: e cioè perché una distanza molto grande accresca la stima e l'ammirazione per un oggetto, perché una distanza nel tempo l'accresca più di una distanza nello spazio, e una distanza nel passato più di quella nel futuro. Spero che la singolarità dell'argomento giustificherà il tempo che gli dedico.

Cominciamo dal primo fenomeno per il quale una grande distanza accresce la nostra stima e ammirazione per un oggetto. È evidente che la sola vista e contemplazione di una grandezza, sia essa propria della successione temporale o dell'estensione spaziale, dilata l'anima e le comunica una gioia e un piacere intensi. Una sterminata pianura, l'oceano, l'eternità, il succedersi di parecchi secoli, rappresentano tutti degli oggetti attraenti ed eccellono su tutte quelle cose che per quanto belle non affiancano alla loro bellezza una grandezza adeguata. Ora, quando un oggetto molto distante si presenta all'immaginazione, ci viene spontaneo pensare alla distanza che ci divide e quindi, rappresentandoci qualcosa di grande e di magnifico, ne riceviamo il piacere abituale. Ma poiché l'immaginazione passa facilmente da un'idea a un'altra in relazione con essa e trasferisce alla seconda tutte le passioni suscitate dalla prima, l'ammirazione rivolta alla distanza si estende naturalmente all'oggetto distante. Sco-

priamo quindi che non è necessario che l'oggetto ci sia effettivamente distante, per riuscire a provocare la nostra ammirazione, ma basta che, per mezzo della naturale associazione di idee, proietti il nostro sguardo a una distanza considerevole. Un grande viaggiatore, per quanto si trovi in una stanza insieme a noi, sarà visto come un personaggio straordinario; così come una moneta greca è sempre considerata un raro oggetto pregiato anche se è rinchiusa nella nostra bacheca. In questo caso l'oggetto, attraverso un passaggio del tutto naturale, fa rivolgere il nostro sguardo alla distanza, e l'ammirazione originata dalla distanza, mediante un altro naturale passaggio, ritorna sull'oggetto.

Ma per quanto qualsiasi grande distanza produca ammirazione per l'oggetto distante, una distanza nel tempo ha un effetto più considerevole di una distanza nello spazio. Sculture e iscrizioni antiche vengono apprezzate più dei tavolini giapponesi; e, per non dire dei greci e dei romani, è certo che consideriamo con maggiore venerazione i caldei e gli egiziani dell'antichità che i moderni cinesi e persiani, e che dedichiamo molti vani sforzi per cercare di fare luce sulla storia e la cronologia dei primi, più di quanti ce ne vorrebbero per fare un viaggio e avere delle informazioni certe sul carattere, la cultura e le forme di governo dei secondi. Sarò costretto a una digressione per spiegare questo fenomeno.

Si può facilmente rintracciare nella natura umana una qualità per cui qualsiasi difficoltà che non riesca a scoraggiarci e a intimorirci completamente ha piuttosto un effetto contrario e ci ispira una grandezza e una magnanimità straordinarie. Nel raccogliere le nostre forze per superare l'ostacolo, diamo nuovo vigore all'animo e l'innalziamo a una altezza che, diversamente, non avrebbe mai raggiunto. La mancanza di ostacoli rende inutili le nostre forze, facendocele dimenticare; al contrario gli ostacoli le risvegliano e le mettono in azione.

È vero anche l'inverso, perché non solo gli ostacoli rendono più grande il nostro animo, ma quando l'animo è pieno

di coraggio e di magnanimità va in qualche modo alla ricerca di ostacoli.

> Spumantemque dari pecora inter inertia votis
> Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem [5].

Tutto ciò che incoraggia e ravviva le passioni ci è gradevole; al contrario ci è sgradito ciò che le rende meno forti e meno intense. Poiché gli ostacoli hanno il primo effetto, e le condizioni favorevoli il secondo, non ci si deve meravigliare se la mente, in certe condizioni, desidera le prime e rifugge dalle seconde.

Questi princìpi hanno un effetto tanto sull'immaginazione quanto sulle passioni. Per convincercene basta considerare l'influenza che *altezze* e *profondità* hanno su tale facoltà. Un luogo che si trovi a grande altezza ci comunica una sorta di orgoglio o di sublimità dell'immaginazione, e ci dà inoltre un senso di immaginaria superiorità su coloro che stanno più in basso; e viceversa una immaginazione forte e sublime richiama l'idea di ascesa e di elevazione. Proprio da ciò deriva che noi associamo, in qualche modo, l'idea di tutto ciò che è buono con l'idea di altezza, e di ciò che è male con quella di bassezza. Immaginiamo il paradiso su in alto e l'inferno giù in basso. Di un nobile ingegno diciamo che è un essere elevato e sublime; « Atque udam spernit humum fugiente penna » [6]. Al contrario, chiamiamo indifferentemente bassa o spregevole un'idea volgare e triviale; la prosperità viene chiamata ascesa, e l'avversità discesa. Si immagina che i prìncipi e i re siano posti al vertice delle cose umane, così come si dice, dei contadini e dei lavoratori a giornata, che si trovano nei posti più bassi. Questi modi di pensare e di esprimerci non sono di così poca importanza come potrebbe sembrare a prima vista.

Tanto al senso comune quanto alla filosofia risulta evidente che tra l'alto e il basso non c'è nessuna differenza

[5] [VIRGILIO, *Eneide*, IV, 158-9.]
[6] [ORAZIO, *Odi*, III, 2, 23-4.]

naturale ed essenziale, e che questa distinzione nasce solo dalla gravitazione della materia che produce un movimento dall'uno all'altro. La stessa direzione che in questa parte del globo viene chiamata *ascesa*, è invece denominata *discesa* agli antipodi, e ciò non può derivare da altro che dalle opposte tendenze dei corpi. Ora, è certo che la tendenza dei corpi, agendo in continuazione sui nostri sensi, deve produrre per abitudine una tendenza analoga nell'immaginazione, e che quando pensiamo a un oggetto su un piano inclinato, l'idea del suo peso ci spinge a trasferirlo dal posto in cui ora si trova a quello immediatamente al di sotto; e così via, fino a quando giungiamo al suolo dove si ferma tanto il corpo quanto la nostra immaginazione. Per una ragione analoga proviamo difficoltà nel salire, e non senza una certa sorta di riluttanza passiamo da ciò che è in basso a ciò che gli è sopra, come se le nostre idee derivassero una qualche specie di gravità dai loro oggetti. E a riprova di ciò non troviamo forse che la facilità tanto studiata in musica e in poesia, viene chiamata caduta o cadenza dell'armonia e del periodo? L'idea di facilità non ci comunica quella di discesa, allo stesso modo in cui l'idea di discesa produce quella di facilità?

Perciò, dato che l'immaginazione, nel passare dal basso verso l'alto, incontra un ostacolo nelle sue qualità e nei suoi princìpi interni, e dato che l'anima, quando è colma di gioia e di coraggio, cerca in qualche modo degli ostacoli e si lancia baldanzosamente su qualsiasi terreno di pensiero e di azione, dove il suo coraggio trovi alimento che lo nutra e lo impegni; ne consegue che qualunque cosa rafforzi o ravvivi l'anima, scuotendo o le passioni o l'immaginazione, comunica del tutto naturalmente all'immaginazione questa inclinazione all'ascesa, e la spinge ad andare contro il corso naturale dei suoi pensieri e delle sue rappresentazioni. Questa tendenza dell'immaginazione all'ascesa si adatta alla disposizione attuale della mente, e le difficoltà, invece di smorzare il suo vigore e la sua baldanza, hanno l'effetto contrario, e cioè quello di rafforzarli e accrescerli. Virtù, ingegno, potenza e ricchezza per questo stesso motivo vengono associati all'al-

tezza e al sublime; mentre la povertà, la servitù e la ottusità vengono collegate con la discesa e la bassezza. Se noi fossimo come gli angeli descritti da Milton, ai quali *è avversa la discesa* e che *non possono precipitare senza sforzo e costrizione,* allora questo stato di cose sarebbe completamente rovesciato; da ciò vediamo che la stessa natura dell'ascesa e della discesa deriva dalla difficoltà e dalla inclinazione, e che quindi anche ognuno dei loro effetti nasce da questa origine.

Tutto ciò, come si può facilmente vedere, vale anche per il nostro problema; perché cioè una considerevole distanza nel tempo produca per gli oggetti lontani una venerazione maggiore di quella prodotta da una identica lontananza nello spazio. L'immaginazione si muove con maggiore difficoltà nel passare da un punto del tempo a un altro, che nel passare attraverso le varie parti dello spazio, e ciò in quanto lo spazio, ossia l'estensione, appare ai nostri sensi come qualcosa di unitario, mentre il tempo, ossia la successione, risulta sempre spezzato e diviso. Questa difficoltà blocca e indebolisce l'immaginazione quando la distanza è piccola; mentre ha un effetto contrario nel caso di una notevole lontananza. La mente esaltata dalla vastità del proprio oggetto è ancor più esaltata dalla difficoltà di rappresentarselo; ed essendo costretta a rinnovare continuamente i suoi sforzi nel passare da un punto del tempo a un altro, prova una disposizione più vigorosa e sublime che nel passare attraverso le varie parti dello spazio, dove le idee fluiscono con spontaneità e facilità. L'immaginazione che si trova in questa disposizione, nel passare come le è abituale dalla considerazione della distanza a quella degli oggetti distanti, ci farà sentire nei loro confronti una corrispondente venerazione. Questa è la ragione per cui tutte le vestigia dell'antichità ci sembrano tanto preziose e di valore maggiore di ciò che ci giunge dalle più lontane parti del mondo.

Il terzo fenomeno osservato confermerà pienamente la mia ipotesi. Non sempre la lontananza nel tempo ha l'effetto di produrre stima e venerazione. Non siamo propensi, ad esempio, a immaginare che la nostra posterità ci sarà

superiore o che eguaglierà i nostri antenati; e questo fenomeno è ancor più significativo, dal momento che una distanza nel futuro non indebolisce le nostre idee tanto quanto un'identica lontananza nel passato. Sebbene una lontananza nel passato, quando è molto grande, rafforzi le nostre passioni più di un'analoga lontananza nel futuro, pur tuttavia una piccola lontananza ha una influenza ancora maggiore nel diminuirle.

Secondo il nostro comune modo di pensare ci troviamo, per così dire, a metà tra il passato e il futuro; e poiché la nostra immaginazione incontra una certa difficoltà a risalire nel passato, mentre trova facile seguire il corso del futuro, la difficoltà suggerisce l'idea di ascesa e la facilità quella contraria. Proprio perciò immaginiamo che i nostri antenati si trovino, in qualche modo, al di sopra e i nostri discendenti al di sotto di noi. La nostra immaginazione arriva agli uni non senza sforzo, mentre raggiunge facilmente gli altri; e questo sforzo, là dove la distanza è piccola, indebolisce la rappresentazione, mentre, quando viene accompagnato dall'oggetto adeguato, libera ed esalta l'immaginazione. Al contrario, la facilità asseconda l'immaginazione nel caso di una piccola lontananza, ma le sottrae forza quando la distanza è considerevole.

Prima di abbandonare il tema della volontà non credo sia inutile riassumere in poche parole tutto ciò che si è detto, affinché il lettore possa vedere con maggior chiarezza l'intera questione. Di solito intendiamo con *passione* una violenta e intensa emozione della mente di fronte a un bene o a un male o, in ogni caso, a un oggetto che, per la conformazione originaria delle nostre facoltà, sia in grado di suscitare un appetito. Con *ragione* intendiamo affezioni esattamente dello stesso tipo della precedente, ma tali da agire con maggiore calma e da non provocare alcun disordine nel nostro stato d'animo; proprio questa tranquillità ci induce in errore, spingendoci a considerarle esclusivamente come un risultato delle nostre facoltà intellettuali. Sia le *cause* come gli *effetti* di queste passioni calme e violente variano notevolmente, e dipendono in larga misura dal carattere e

dalle inclinazioni proprie di ogni individuo. Generalmente parlando, le passioni violente hanno un'influenza più forte sulla volontà; sebbene vediamo spesso che le passioni calme, quando siano corroborate dalla riflessione e secondate dalla fermezza d'animo, sono in grado di controllare le prime nelle loro manifestazioni più esagitate. L'incertezza di tutta questa faccenda è accresciuta dal fatto che una passione calma può facilmente trasformarsi in una violenta, per un mutamento o dello stato d'animo, o delle condizioni e della situazione dell'oggetto, come anche in virtù di una nuova forza mutuata da una passione che l'accompagna, dell'abitudine, o dell'accendersi dell'immaginazione. Nel complesso, il cosiddetto conflitto tra passione e ragione rende varia la vita umana, e fa gli uomini tanto diversi, non solo gli uni dagli altri, ma anche da se stessi in momenti diversi. La filosofia può spiegare solo pochi dei più importanti ed evidenti episodi di questa guerra, ma deve tralasciare tutte le più piccole e impalpabili rivoluzioni che dipendono da princìpi troppo tenui e sottili per essere compresi.

SEZIONE NONA

LE PASSIONI DIRETTE

È facile rendersi conto che le passioni, dirette e indirette, si fondano sul dolore e sul piacere e che per produrre una affezione di un qualsiasi genere basta solo che si presenti un bene o un male. Eliminando dolore e piacere scompariranno immediatamente amore e odio, orgoglio e umiltà, desiderio e avversione, e la maggior parte delle nostre impressioni di riflessione o secondarie.

Le impressioni che sorgono con la maggiore naturalezza e la minore preparazione dal bene e dal male sono le passioni *dirette* del desiderio e dell'avversione, del dolore e della gioia, della speranza e della paura, insieme alla volizione. La mente ha, per istinto *originario*, la tendenza ad

avvicinarsi al bene e a evitare il male, anche se essi vengono concepiti solo nel pensiero e come esistenti in un tempo futuro.

Ma supponendo che ci sia un'impressione immediata di dolore o piacere e che *questa* sorga da un oggetto in relazione con noi o con gli altri, tale relazione non impedisce l'inclinazione o l'avversione e le emozioni che ne seguono, ma combinandosi con certi princìpi latenti della mente umana suscita le nuove impressioni dell'orgoglio o dell'umiltà, dell'amore o dell'odio. Questa inclinazione che ci unisce all'oggetto o che ci separa da esso continua sempre ad agire, ma in congiunzione con le passioni *indirette* che nascono da una duplice relazione di impressioni e di idee.

Queste passioni indirette, poiché sono sempre gradevoli o sgradevoli, danno a loro volta una ulteriore forza alle passioni dirette e accrescono il nostro desiderio e la nostra avversione per l'oggetto. Così un bell'abito produce piacere per la sua bellezza, e questo piacere produce le passioni dirette, ovvero le impressioni della volizione e del desiderio. Inoltre, quando pensiamo a quest'abito come a qualcosa che ci appartiene, la duplice relazione ci dà un senso di orgoglio che costituisce una passione indiretta; e il piacere che accompagna questa passione ricade sulle affezioni dirette e dà una nuova forza al nostro desiderio o alla nostra volizione, alla nostra gioia o alla nostra speranza.

Quando il bene è certo o probabile produce GIOIA, e quando è il male a essere certo o probabile allora sorgono la TRISTEZZA o il DOLORE.

Quando o il bene o il male sono incerti, allora essi fan sorgere la PAURA o la SPERANZA a seconda del grado di incertezza proprio dell'uno o dell'altro.

Il DESIDERIO nasce dalla semplice considerazione del bene e l'AVVERSIONE sorge dal male. La VOLONTÀ si esplica quando per mezzo di un'azione della mente o del corpo si può raggiungere il bene o l'assenza del male.

Oltre che dal bene e dal male, o in altre parole dal piacere e dal dolore, le passioni dirette sorgono spesso da un impulso naturale o da un istinto totalmente inesplicabile.

Di questo genere sono il desiderio che i nostri nemici siano puniti, e che i nostri amici siano felici, e inoltre la fame, la concupiscenza e alcuni altri appetiti corporei. Propriamente parlando, queste passioni producono bene e male e non derivano da essi come invece accade per le altre affezioni.

Nessuna delle affezioni dirette sembra degna di una attenzione particolare, tranne la speranza e la paura che cercheremo qui di spiegare. È chiaro che proprio lo stesso evento che quando è certo produrrebbe dolore o gioia, suscita sempre, invece, paura o speranza, quando è solo probabile e incerto. Perciò, per capire perché una circostanza del genere determina una differenza così notevole, dobbiamo tornare a riflettere su quanto ho già sostenuto nel libro precedente sulla natura della probabilità.

La probabilità nasce da un contrasto di casi o di cause opposte, che non permette alla mente di fissarsi né da un lato né dall'altro, ma la fa continuamente oscillare dall'uno all'altro, e la costringe ora a considerare esistente un oggetto e ora a pensare il contrario. L'immaginazione o l'intelletto, chiamatelo come volete, oscilla continuamente fra punti di vista opposti; e per quanto forse possa volgersi più frequentemente da un lato piuttosto che dall'altro, gli è impossibile, per il contrasto di cause o di casi, fermarsi su uno dei due. Di volta in volta prevalgono il pro e il contro: e la mente, considerando l'oggetto nei suoi opposti princìpi, vi trova una contrarietà tale da distruggere completamente qualsiasi certezza e qualunque opinione sicura.

Supponiamo quindi che l'oggetto, sulla cui realtà abbiamo dei dubbi, sia un oggetto di desiderio o di avversione; è allora evidente che, a seconda che la mente si volga da un lato o dall'altro, essa dovrà avvertire un'impressione temporanea di gioia o di dolore. Un oggetto del quale desideriamo l'esistenza ci procura soddisfazione quando ci soffermiamo a riflettere sulle cause che lo producono; e per la stessa ragione la considerazione opposta genera dolore o infelicità. Quindi, dato che l'intelletto in tutte le questioni probabili è diviso tra punti di vista contrari, anche le affezioni dovranno allo stesso modo essere divise tra emozioni opposte.

Ora, se consideriamo la mente umana troveremo che, per quanto riguarda le passioni, non è simile a uno strumento musicale a fiato, in cui scorrendo su tutte le note il suono viene a mancare non appena viene a mancare l'aria; ma assomiglia piuttosto a uno strumento a corde, nel quale dopo ogni tocco le vibrazioni continuano ancora a dare un suono che gradualmente e insensibilmente decresce. L'immaginazione è estremamente veloce e agile, mentre le passioni sono lente e tarde. È per questa ragione che quando si presenta un oggetto che suggerisce all'immaginazione una varietà di punti di vista e alle passioni una molteplicità di emozioni, mentre l'immaginazione può mutare la sua prospettiva con estrema velocità, ogni tocco invece non produrrà una nota di passione chiara e distinta, ma una passione sarà sempre mescolata e confusa con un'altra. Secondo che la probabilità penda verso il bene o il male, sarà la passione della gioia o quella del dolore ad avere il predominio nel composto, in quanto la natura della probabilità consiste nell'accumulare su di un lato un maggiore numero di considerazioni o di possibili eventualità; oppure, che è lo stesso, un numero maggiore di ritorni di una passione; oppure, dato che le passioni disperse si riuniscono in una sola, un più intenso grado di questa passione. In altre parole, cioè, il dolore e la gioia, poiché sono mescolati strettamente tra di loro tramite gli opposti punti di vista dell'immaginazione, producono con la loro unione le passioni della speranza e della paura.

A questo punto si potrebbe sollevare una questione molto singolare a proposito di quella opposizione delle passioni che è l'argomento di cui ci stiamo ora occupando. Si può osservare che nel caso in cui gli oggetti di passioni opposte si presentino nello stesso tempo, oltre a un intensificarsi della passione predominante (cosa che si è già spiegata e che abitualmente accade al loro primo scontro o incontro), talvolta si trova che entrambe le passioni si presentano l'una dopo l'altra, e a breve intervallo l'una dall'altra; talvolta si annullano reciprocamente e quindi nessuna delle due ha luogo, e talvolta, infine, entrambe le passioni restano unite

nella mente. Ci si potrebbe quindi chiedere con quale teoria possiamo spiegare queste variazioni e a quale principio generale possiamo ridurle.

Quando delle passioni opposte nascono da oggetti completamente differenti, esse si presentano alternativamente, poiché la mancanza di relazione tra le idee separa le impressioni l'una dall'altra e ne impedisce il contrasto. Per cui se un uomo è triste perché ha perso un processo, ed è felice perché gli è nato un figlio, la sua mente, passando dall'oggetto gradevole a quello doloroso anche con la massima velocità di movimento, difficilmente potrà temperare un'affezione con l'altra e fermarsi tra di esse in uno stato di indifferenza.

È più facile che si giunga a questo stato di tranquillità quando è l'evento stesso ad avere una natura mista e a comprendere avversità e prosperità nelle sue diverse circostanze. In questo caso, infatti, entrambe le passioni, mescolandosi l'una con l'altra mediante la relazione, si distruggono a vicenda e lasciano la mente in uno stato di perfetta tranquillità.

Ma supponiamo in terzo luogo che l'oggetto non sia composto di bene o di male, ma che lo si consideri più o meno probabile o improbabile: sostengo che in questo caso entrambe le passioni opposte saranno presenti contemporaneamente nell'animo, e invece di annullarsi o temperarsi reciprocamente, sussisteranno insieme e provocheranno con la loro unione una terza affezione o impressione. Le passioni opposte non sono in grado di distruggersi l'un l'altra, tranne nel caso in cui i loro opposti movimenti si scontrino direttamente, e siano opposti tanto nella loro direzione quanto nella sensazione che producono. Questo scontro diretto dipende dalle relazioni di quelle idee da cui sorgono le passioni, e sarà più o meno totale a seconda del grado della relazione. Nel caso della probabilità, le eventualità contrarie sono in relazione nella misura in cui ci fanno concludere per l'esistenza o la non esistenza di uno stesso oggetto. Ma questa relazione è ben lungi dall'essere perfetta, dato che alcune delle possibili eventualità gravano dalla parte dell'esistenza

e altre dalla parte della non esistenza: che sono oggetti del tutto incompatibili. Non è possibile considerare con uno sguardo saldo e fermo le opposte eventualità e gli eventi che ne conseguono; infatti l'immaginazione deve necessariamente correre di volta in volta dall'uno all'altro. Ciascun punto di vista dell'immaginazione produce la sua passione particolare che svanisce gradatamente ed è seguita dopo il tocco da una sensibile vibrazione. L'incompatibilità dei punti di vista impedisce alle passioni di scontrarsi frontalmente, se ci si concede questo modo di esprimerci; e pur tuttavia la loro relazione è sufficiente a unire le loro emozioni più tenui. È in questo modo che la speranza e la paura sorgono dalla differente mescolanza delle opposte passioni del dolore e della gioia, e dalla loro imperfetta unione e congiunzione.

Insomma le passioni opposte si susseguono l'una dopo l'altra, quando sorgono da oggetti differenti; si annullano reciprocamente quando derivano da parti diverse dello stesso oggetto; e infine sussistono entrambe e si mescolano quando sono derivate da eventualità o possibilità contrarie o incompatibili da cui dipende un oggetto. In tutto questo si può facilmente scorgere l'influenza delle relazioni tra idee. Se gli oggetti delle passioni opposte sono completamente differenti, le passioni allora saranno simili a due liquidi diversi posti in bottiglie differenti e privi di una qualsiasi influenza gli uni sugli altri. Se gli oggetti sono intimamente legati, le passioni saranno simili a un alcale e a un acido che, se mescolati, si annullano reciprocamente. Se la relazione è più imperfetta e consiste in prospettive opposte dello stesso oggetto le passioni saranno simili all'olio e all'aceto, che per quanto vengano mescolati non si uniscono né si fondono mai in modo completo.

Poiché l'ipotesi sulla speranza e sulla paura si convalida da sola, saremo più concisi nelle nostre dimostrazioni. Pochi argomenti solidi sono preferibili a molti ma deboli.

Le passioni della paura e della speranza possono sorgere quando le possibili eventualità sono eguali da una parte e dall'altra, e non si scorge nessuna superiorità in una delle due. Anzi in questa situazione le passioni sono estremamente

forti, dato che la mente non ha la più piccola base su cui adagiarsi, ed è scossa dalla più grande incertezza. Accordate un grado superiore di probabilità al lato del dolore e immediatamente vedrete questa passione espandersi su tutto il composto dandogli il colore della paura. Aumentate la probabilità, e quindi il dolore: la paura prevarrà sempre di più, fino a quando si trasformerà insensibilmente in puro dolore, dato che la gioia diminuisce continuamente. Arrivati a questo punto, diminuite il dolore, come prima lo avevate aumentato, diminuendo la probabilità da quel lato: vedrete allora che la passione andrà schiarendosi sempre più fino a mutarsi insensibilmente in speranza. Questa passione, allo stesso modo, si trasforma a sua volta gradatamente in gioia, non appena voi accrescete questa parte del composto, aumentando la probabilità. Non sono forse queste delle chiare prove che le passioni della paura e della speranza sono delle mescolanze di dolore e di gioia, così come in ottica abbiamo una prova che un raggio colorato del sole che passa attraverso un prisma è una composizione di due altri raggi, quando vediamo che diminuendo o aumentando la quantità di uno dei due esso prevale in proporzione nel composto? Sono sicuro che né la filosofia naturale né quella morale possono offrire delle prove più solide.

Vi sono due tipi di probabilità: uno, quando l'oggetto è effettivamente di per se stesso incerto ed è determinato dal caso; l'altro, quando sebbene l'oggetto sia di per sé certo, pur tuttavia esso risulta incerto al nostro giudizio, che trova numerose prove a sostegno di entrambi i lati della questione. Tutti e due questi tipi di probabilità causano paura e speranza, che possono derivare soltanto da quella proprietà in cui concordano, ovvero l'incertezza e l'oscillazione che comunicano all'immaginazione tramite quella opposizione di punti di vista che è comune a entrambi.

Di solito speranza o paura vengono prodotte da un bene o da un male probabili; ciò in quanto la probabilità, essendo un modo vacillante e incostante di considerare un oggetto, provoca naturalmente una analoga mescolanza e incertezza di passioni. Possiamo però rilevare che ogni volta che per

altre cause può prodursi questa mescolanza, sorgeranno le passioni della paura e della speranza anche in assenza della minima probabilità e si dovrà ammettere che questa rappresenta una prova convincente della mia ipotesi.

Un male, anche se visto semplicemente come *possibile*, qualche volta produce paura, specialmente se è molto grande. Un uomo non può pensare a dei dolori e a delle torture intollerabili senza tremare, solo che egli corra il minimo rischio di subirle. Il fatto che la probabilità sia molto piccola viene compensato dalla grandezza del male, e la sensazione è ugualmente viva come se il male fosse molto più probabile. Un solo accenno o un barlume del primo male, ha lo stesso effetto di parecchi del secondo.

Tuttavia non sono solo i mali possibili a causare paura, ma anche alcuni mali ritenuti *impossibili*: come quando tremiamo sull'orlo di un precipizio, benché sappiamo di essere perfettamente al sicuro e che dipende completamente da noi se faremo o no un passo avanti. Ciò deriva dalla presenza immediata del male, che influenza l'immaginazione proprio come se il male fosse certo; ma poiché vi si oppongono le riflessioni sulla nostra sicurezza, di fatto essa si ritrae immediatamente provocando così lo stesso tipo di passione suscitato quando da un contrasto di possibili eventualità sorgono passioni opposte.

I mali *certi* hanno talvolta lo stesso effetto e producono paura come i mali possibili o impossibili. Così, un uomo rinchiuso in una sicura prigione senza avere la minima possibilità di fuga, trema al pensiero della pena a cui è stato condannato. Ciò accade solo quando il male certo è terribile e sconvolgente, nel qual caso la mente lo respinge continuamente con orrore, mentre altrettanto continuamente il pensiero del male la opprime. Il male qui è certo e sicuro, ma la mente non può sopportare di concentrarsi su di esso, e da questa oscillazione e incertezza nasce una passione molto simile alla paura.

Tuttavia la paura o la speranza non sorgono solo in quei casi in cui è incerta l'*esistenza* del bene o del male, ma anche in quelli in cui è incerto di che *genere* di bene o di

male si tratti. Se un uomo venisse a sapere da una persona, della cui veracità egli non può dubitare, che uno dei suoi figli è rimasto improvvisamente ucciso, è certo che la passione che questo evento provocherà non si presenterà chiaramente come dolore, fino a quando quest'uomo non avrà saputo con certezza quale dei suoi figli ha perduto. Qui il male è certo, ma è il suo genere a essere incerto: di conseguenza la paura che proviamo in questa occasione è del tutto priva di una componente di gioia, e sorge semplicemente dall'oscillare dell'immaginazione tra i suoi oggetti. E sebbene in questo caso qualsiasi alternativa produca la medesima passione, pur tuttavia questa passione non può fissarsi, ma riceve dall'immaginazione un moto instabile e tremulo, che rassomiglia, nella sua causa e nella sua sensazione, alla mescolanza e al contrasto di dolore e gioia.

Con questi princìpi possiamo spiegare un fenomeno delle passioni che a prima vista sembra veramente eccezionale, e cioè che la sorpresa ha la tendenza a trasformarsi in paura, e che ogni fatto inatteso ci spaventa. La più ovvia conclusione che se ne ricava è che la natura umana è in generale pusillanime; infatti quando un oggetto appare improvvisamente, concludiamo immediatamente che è un male e, senza aspettare di poterne esaminare la natura, e vedere se essa sia buona o cattiva, proviamo subito paura. Questa, come ho detto, è la conclusione più ovvia, ma a un esame più approfondito scopriremo che il fenomeno va spiegato in maniera diversa. L'improvviso e inaspettato apparire di un oggetto suscita naturalmente un turbamento nella mente, come tutte le cose cui non siamo preparati e abituati. Questo turbamento, a sua volta, produce naturalmente una curiosità o una esigenza di ricerca che, essendo molto violenta a causa dell'urto forte e improvviso con l'oggetto, diviene sgradevole e rassomiglia, nella sua oscillazione e incertezza, alla sensazione della paura o alla mescolanza delle passioni del dolore e della gioia. Questa immagine della paura si trasforma naturalmente nella paura stessa e ci fa provare una reale apprensione per il male, dato che la mente

forma sempre i suoi giudizi in base alla sua disposizione presente piuttosto che alla natura dei suoi oggetti.

Così tutti i tipi di incertezza sono in stretta connessione con la paura, anche se non causano alcuna opposizione di passioni in virtù dei punti di vista e delle considerazioni opposte che ci presentano. Una persona che abbia lasciato un amico in preda a una malattia, proverà per lui un'ansietà maggiore che se fosse presente, per quanto egli forse non solo non sarebbe in grado di aiutarlo, ma neanche di giudicare della gravità della sua malattia. In questo caso, sebbene l'oggetto principale della passione, cioè la vita o la morte del suo amico, sia per lui ugualmente incerto tanto se è presente quanto se è assente, tuttavia ci sono mille piccole circostanze della situazione e della condizione del suo amico, la cui conoscenza stabilizza l'immaginazione, e impedisce quell'oscillare e quella incertezza così strettamente legate alla paura. È vero che l'incertezza è in qualche modo strettamente legata non solo con la paura, ma anche con la speranza, dal momento che costituisce una parte essenziale di quest'ultima passione; ma la ragione per cui non si dirige immediatamente verso di essa sta nel fatto che l'incertezza da sola è sgradevole, e possiede una relazione di impressioni con le passioni sgradevoli.

È a questo modo che la nostra incertezza su ogni più piccola circostanza che riguarda una persona accresce le nostre apprensioni per la sua morte o la sua sventura. Orazio ha notato questo fenomeno.

Ut assidens implumibus pullis avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxilii
Latura plus praesentibus [7].

Ma sviluppando questo principio della connessione tra paura e incertezza, osservo che ogni dubbio produce questa passione anche se tutte le alternative che ci presenta non sono che buone e desiderabili. Una vergine, la sua prima

[7] [ORAZIO, *Epodi*, I, 19-22.]

notte di matrimonio si accosta al letto piena di paure e apprensioni, sebbene non si attenda altro che il più intenso piacere e ciò che ha lungamente desiderato. La novità e la grandezza dell'evento, la confusione di desideri e di gioie, turbano talmente la sua mente, che non sa su quale fissarsi; da ciò deriva una oscillazione e una instabilità del suo stato d'animo che, essendo in qualche misura sgradevole, degenera naturalmente in paura.

Così troviamo inoltre che tutto ciò che causa una oscillazione o una mescolanza di passioni, accompagnata da un certo grado di dolore, produce sempre paura, o almeno una passione che le è tanto simile da potersene difficilmente distinguere.

Mi sono qui limitato all'esame della speranza e della paura nel loro stato più semplice e naturale, senza considerare tutti i mutamenti che possono subire grazie alla mescolanza di punti di vista e di considerazioni diverse. *Terrore, costernazione, stupore, ansia* e altre passioni di questo tipo non sono niente altro che differenti specie e gradi di paura. È facile immaginare come una differente situazione dell'oggetto, o una differente direzione del pensiero, possano far mutare anche la sensazione di una passione; ciò può spiegare in generale, oltre a quelle della paura, tutte le particolari suddivisioni delle altre affezioni. L'amore può manifestarsi sotto forma di *tenerezza, amicizia, intimità, stima, benevolenza* e sotto molti altri aspetti; tutte queste, in fondo, non sono che una stessa affezione, e sorgono dalle medesime cause, sebbene con delle piccole variazioni che non è necessario spiegare dettagliatamente. Proprio perciò mi sono finora limitato alla passione principale.

La stessa preoccupazione di evitare prolissità spiega perché tralascio l'esame del modo in cui la volontà e le passioni dirette si manifestano negli animali; infatti è del tutto evidente che esse hanno la stessa natura e sono suscitate dalle medesime cause che agiscono sulle creature umane. Lascio la cosa all'osservazione personale del lettore, sperando che nello stesso tempo egli si renda conto della forza ulteriore che questo conferisce al mio sistema.

SEZIONE DECIMA

LA CURIOSITÀ, OSSIA L'AMORE DELLA VERITÀ

Ma ritengo che siamo stati non poco negligenti nel passare in rassegna tante differenti parti della mente umana e nell'esaminare tante passioni, senza esserci soffermati neanche una volta a considerare quell'amore della verità che è la prima fonte di tutte le nostre ricerche. Prima di abbandonare il nostro argomento, sarà perciò opportuno fare alcune riflessioni su questa passione e mostrare la sua origine nella natura umana. Si tratta di un'affezione di natura tanto particolare che sarebbe stato impossibile parlarne in uno dei capitoli precedenti senza evitare il pericolo di oscurità e confusione.

La verità è di due tipi, e consiste o nella scoperta del rapporto tra le idee considerate in quanto tali o nella conformità delle nostre idee degli oggetti alla loro reale esistenza. È certo che la verità del primo tipo non è desiderata semplicemente in quanto verità, e che non è solo l'esattezza delle nostre conclusioni a darci piacere. Infatti queste conclusioni sono egualmente giuste, sia quando scopriamo l'eguaglianza di due corpi con l'aiuto di un compasso, sia quando la troviamo per dimostrazione matematica; e per quanto in un caso le prove siano dimostrative e nell'altro solo sensibili, tuttavia, in generale, la mente riposa nell'uno e nell'altro caso con eguale sicurezza. E in un calcolo aritmetico, in cui sia la verità sia la certezza hanno la stessa natura che nel più profondo problema algebrico, il piacere è completamente trascurabile se addirittura non degenera in dolore. Questo rappresenta una prova evidente che la soddisfazione che ci dà talvolta la scoperta della verità non deriva semplicemente da essa in quanto tale, ma solo in quanto è dotata di certe qualità.

La prima e più significativa circostanza necessaria per rendere gradevole la verità è che per inventarla e per sco-

prirla siano utilizzati ingegno e abilità. Ciò che è facile e ovvio non è mai apprezzato, e anche ciò che *in se stesso* è difficile viene scarsamente considerato, se veniamo a conoscerlo senza alcuna difficoltà e senza alcuno sforzo di pensiero e di giudizio. Amiamo seguire le dimostrazioni dei matematici; ma ci interesserebbe ben poco una persona che si limitasse a informarci sommariamente sui rapporti fra linee e angoli, anche se riponessimo la massima fiducia tanto nel suo discernimento quanto nella sua veracità. In questo caso basta avere orecchi per apprendere la verità; non siamo affatto costretti a concentrare la nostra attenzione o a impegnare il nostro ingegno, che tra tutti gli esercizi intellettuali è il più piacevole e gradito.

Ma per quanto l'esercizio dell'ingegno sia la fonte principale della soddisfazione che ricaviamo dalle scienze, tuttavia dubito che esso da solo basti a procurarci un rilevante godimento. La verità che scopriamo deve anche avere una qualche importanza. È facile moltiplicare all'infinito i problemi algebrici, e non c'è nessun limite alla scoperta dei rapporti fra le sezioni coniche; ben pochi matematici ricavano però qualche piacere da queste ricerche, ma volgono il loro pensiero verso ciò che è più utile e importante. Il problema è ora di sapere in che modo questa utilità e questa importanza agiscano su di noi. La difficoltà di questo problema deriva dal fatto che molti filosofi hanno consumato la propria vita, distrutto la propria salute e trascurato la propria fortuna, per cercare quelle verità che essi giudicavano importanti e utili per il mondo, per quanto tutto il loro comportamento e la loro condotta dimostrassero che non erano affatto dotati di sensibilità per il bene pubblico, né si curavano affatto degli interessi dell'umanità. Se essi fossero stati convinti della inutilità delle loro scoperte, avrebbero perso completamente qualsiasi gusto per i loro studi, pur restando completamente indifferenti di fronte alle conseguenze; il che sembra una contraddizione.

Per superare questa contraddizione dobbiamo considerare che ci sono certi desideri e inclinazioni che non vanno molto al di là dell'immaginazione e che sono deboli ombre

e immagini delle passioni piuttosto che affezioni reali. Così, supponiamo che un uomo esamini il complesso delle fortificazioni di una città, consideri la loro solidità e i loro vantaggi naturali o acquisiti, osservi la disposizione e la struttura dei bastioni, dei baluardi, delle gallerie e delle opere militari; è chiaro che quanto più tutte queste cose sono idonee a raggiungere i loro fini, tanto più ne riceverà piacere e soddisfazione. Dato che questo piacere nasce dall'utilità e non dalla forma degli oggetti, esso non può essere niente altro che simpatia con gli abitanti, per la cui sicurezza è stata impiegata tutta questa arte; sebbene sia possibile che questa persona, essendo uno straniero o un nemico, possa in cuor suo non sentire alcuna benevolenza per essi, o possa addirittura provare dell'odio contro di loro.

Si potrebbe invero obiettare che una simpatia così remota rappresenta un fondamento molto debole per una passione, e che la tanta applicazione e alacrità, che noi frequentemente osserviamo nei filosofi, non può mai derivare da un'origine così poco significativa. Ma a questo punto ritorno a ciò che ho già rilevato, e cioè che il piacere dello studio consiste principalmente nell'esplicazione delle attività mentali, e nell'esercitare l'ingegno e l'intelletto nella scoperta o nella comprensione della verità. Se l'importanza della verità è necessaria per completare il piacere, ciò non accade perché essa di per se stessa comporti un aumento considerevole del nostro godimento, ma solo perché è, in qualche misura, necessaria per concentrare la nostra attenzione. Quando siamo indifferenti e noncuranti, la stessa azione dell'intelletto non ha alcun effetto su di noi, e non è in grado di trasmetterci neanche una parte di quella soddisfazione che proviamo quando siamo in una disposizione diversa.

Ma oltre all'attività mentale, che costituisce il fondamento principale del piacere, è ugualmente necessario un certo grado di successo nella realizzazione del fine, ossia nella scoperta della verità che cerchiamo. A questo proposito farò una considerazione generale che può dimostrarsi utile in molti casi, ovvero che quando la mente persegue un qualche fine con passione, per quanto questa passione

non derivi originariamente dal fine ma semplicemente dall'attività e dalla ricerca, pur tuttavia, dato il corso naturale delle affezioni, acquisiamo un interesse per il fine in sé, e soffriamo per ogni contrattempo che incontriamo nel perseguirlo. Ciò deriva dalla relazione e dalla direzione parallela delle passioni di cui abbiamo già parlato.

Per illustrare ciò con un esempio adeguato, osserverò che non ci possono essere due passioni più strettamente simili l'una all'altra di quelle della caccia e della filosofia, qualunque possa essere la sproporzione a prima vista riscontrabile tra di loro. È evidente che il piacere di cacciare sta nell'attività sia mentale che fisica: il movimento, l'attenzione, la difficoltà e l'incertezza. È egualmente evidente che queste azioni, per avere un effetto su di noi, devono essere accompagnate da un'idea di utilità. Un uomo estremamente ricco e niente affatto incline all'avarizia, per quanto provi piacere a cacciare pernici e fagiani, non prova nessuna soddisfazione a cacciare corvi e gazze; ciò in quanto egli giudica i primi adatti ai banchetti e i secondi del tutto inutili. In questo caso è certo che l'utilità o l'importanza, di per sé, non causano nessuna passione reale, ma sono necessarie solo per sostenere l'immaginazione; e la stessa persona, mentre trascura l'utile dieci volte maggiore che ricaverebbe da un'altra occupazione, si compiace di portare a casa una mezza dozzina di beccacce o di pivieri, dopo aver dedicato parecchie ore a cacciarli. Per rendere più completo il parallelo tra la caccia e la filosofia, possiamo osservare che sebbene in entrambi i casi il fine della nostra azione possa essere di per sé disprezzato, pur tuttavia nel calore dell'azione la nostra attenzione si concentra talmente su questo fine che ogni contrattempo ci procura un intenso sconforto e siamo addolorati quando perdiamo la preda o cadiamo in errore nel nostro ragionamento.

Se desideriamo un'altra affezione parallela alle precedenti, possiamo considerare la passione del giuoco, che procura un piacere per gli stessi princìpi della caccia e della filosofia. Si è già osservato che il piacere del giuoco non sorge dal solo interesse, in quanto molti trascurano un gua-

dagno sicuro per questo divertimento, né è derivato dal solo giuoco, in quanto le stesse persone non provano nessuna soddisfazione quando giuocano senza posta; ma questo piacere deriva dall'unione di queste due cause unite, per quanto separatamente esse non abbiano alcun effetto. È come in certi preparati chimici, in cui la mescolanza di due liquidi chiari e trasparenti ne produce un terzo opaco e colorato.

L'interesse che proviamo a giocare impegna la nostra attenzione, senza di che non potremmo provare alcun piacere, né in questa né in nessun'altra azione. Una volta impegnata la nostra attenzione, le difficoltà, l'instabilità e gli improvvisi rovesci di fortuna ci interessano ancor di più, ed è da questa preoccupazione che nasce la nostra soddisfazione. La vita umana è uno spettacolo così noioso, e gli uomini generalmente sono così indolenti, che tutto ciò che li distrae, anche se con una passione a cui si mescola del dolore, dà loro nel complesso un intenso piacere. E questo piacere viene accresciuto dalla natura degli oggetti che, essendo sensibili e di portata limitata, possono con facilità essere colti dall'immaginazione e essere quindi graditi.

La stessa teoria che spiega l'amore della verità in matematica e in algebra, può essere estesa alla morale, alla politica, alla filosofia naturale e ad altri campi di ricerca, in cui consideriamo non le relazioni astratte di idee, ma le loro reali connessioni e la loro reale esistenza. Ma oltre all'amore della conoscenza che si dispiega nelle scienze, nella natura umana è radicata una certa curiosità che è una passione derivata da un principio completamente diverso. Alcune persone hanno un desiderio insaziabile di conoscere le azioni e le condizioni dei loro vicini, sebbene in questo non abbiano alcun interesse personale, e sebbene debbano dipendere interamente da altri per ottenere delle informazioni, per cui in questo caso non c'è affatto posto per lo studio o l'applicazione. Cerchiamo qual è la ragione di questo fenomeno.

Si è già ampiamente dimostrato che l'influenza della credenza consiste a un tempo nel ravvivare e nel fissare un'idea nell'immaginazione, e nell'impedire qualsiasi sorta

di esitazione e di incertezza. Entrambe queste circostanze sono vantaggiose. Con la vivacità dell'idea interessiamo l'immaginazione e provochiamo, sia pure in grado minore, lo stesso piacere che sorge da una passione moderata. Come la vivacità dell'idea dà piacere, così la sua certezza impedisce il dolore, fissando nella mente una certa particolare idea e impedendole di oscillare nella scelta dei suoi oggetti. Una qualità della natura umana, evidente in molte occasioni, e comune tanto alla mente quanto al corpo, consiste nel fatto che un mutamento troppo violento e improvviso risulta spiacevole, e nel fatto che per quanto degli oggetti possano esserci di per sé indifferenti, pur tuttavia una loro alterazione procura dolore. Poiché rientra nella natura del dubbio causare un mutamento nel pensiero e trasportarci improvvisamente da un'idea a un'altra, esso deve essere quindi fonte di dolore. Questo dolore si fa sentire soprattutto quando l'interesse, la relazione o la grandezza e la novità di un evento ci spingono a interessarcene. Non per tutti i dati di fatto proviamo curiosità; né sono dati di fatto solo quelli che abbiamo un qualche interesse a conoscere. Basta che l'idea ci colpisca con una violenza tale e ci interessi tanto fortemente da procurarci un dolore con la sua instabilità e incostanza. Uno straniero che giunga per la prima volta in una città può essere completamente indifferente alla storia e alle vicende dei suoi abitanti; ma a mano a mano che questi gli divengono più familiari e dopo aver vissuto un certo tempo tra di loro proverà la stessa curiosità della gente del luogo. Quando leggiamo la storia di una nazione possiamo sentire un ardente desiderio di chiarire ogni dubbio che si incontra o di eliminare ogni difficoltà; ma perdiamo ogni gusto per tali ricerche, quando le idee di questi eventi sono in larga misura dimenticate.

LIBRO TERZO

SULLA MORALE

— Durae semper virtutis amator, quaere quid est virtus et posce exemplar honesti.

Lucano

AVVERTENZA [1]

Credo sia opportuno informare i lettori che, sebbene questo sia il terzo libro del *Trattato sulla natura umana*, pur tuttavia esso è in parte indipendente dagli altri due e non è necessario che chi lo legge si sia addentrato in tutti i ragionamenti astratti contenuti nei primi libri. Spero che anche i lettori comuni potranno comprenderlo, dopo aver dedicato a questo volume quel po' di concentrazione che di solito richiedono i libri di ragionamento. Si dovrà solo tenere presente che continuo a usare i termini *impressioni* e *idee* con lo stesso senso che avevano nei due primi libri; con impressioni, quindi, intendo le nostre percezioni più forti, quali le sensazioni, le affezioni e i sentimenti, mentre con idee mi riferisco alle percezioni più deboli, o alle copie delle prime nella memoria e nell'immaginazione.

[1] [Al libro III, nell'edizione del 1740.]

Parte prima

VIRTÙ E VIZIO IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

LE DISTINZIONI MORALI NON DERIVANO DALLA RAGIONE

Un inconveniente accompagna ogni ragionamento astruso, e cioè che può ridurre al silenzio un avversario senza convincerlo, e che per farci accorgere della sua forza richiede la stessa intensa applicazione inizialmente necessaria per inventarlo. Quando abbandoniamo il nostro studio e ci impegnamo nelle faccende della vita comune, le conclusioni di simili ragionamenti sembrano svanire, come i fantasmi della notte all'apparire del mattino, e ci è difficile conservare perfino quella convinzione che avevamo raggiunto con difficoltà. Ciò salta maggiormente agli occhi in una lunga catena di ragionamenti, in cui dobbiamo conservare sino alla fine l'evidenza delle proposizioni iniziali, e in cui spesso perdiamo di vista le massime tradizionalmente più accettate tanto in filosofia quanto nella vita comune. Tuttavia non dispero che questo mio sistema di filosofia acquisterà nuova forza a mano a mano che procede; e che i nostri ragionamenti sulla *morale* confermeranno tutto ciò che è stato detto sull'*intelletto* e sulle *passioni*. La morale costituisce un argomento che ci interessa più di tutti gli altri; ogni decisione che la riguarda immaginiamo che metta in gioco la concordia sociale; ed è evidente che questo interesse dovrà far appa-

rire le nostre speculazioni più reali e solide di quelle relative ad argomenti che ci sono in larga misura indifferenti. Se qualcosa ci tocca da vicino, concludiamo che non può mai essere una chimera; e dal momento che la nostra passione è impegnata o da una parte o dall'altra, ci viene spontaneo pensare che la questione rientri nella sfera della comprensione umana; cosa di cui talvolta dubitiamo a proposito di altri casi del genere. Mancando questo privilegio non mi sarei mai avventurato in un terzo volume di questa astrusa filosofia in un'età in cui la maggior parte degli uomini sembra concordemente trasformare la lettura in un divertimento e rifiutare qualsiasi cosa richieda un considerevole grado di attenzione per essere compresa.

Si è già osservato[1] che non c'è mai nulla presente alla mente se non le sue percezioni, e che tutte le azioni del vedere, dell'udire, del giudicare, dell'amare, dell'odiare e del pensare ricadono sotto questa denominazione. La mente non si può mai impegnare in un atto che non si possa far rientrare sotto il nome di *percezione*; e di conseguenza questo termine non è meno applicabile a quei giudizi con cui noi distinguiamo il bene e il male morale, che a tutte le altre operazioni della mente. Approvare un carattere, condannarne un altro non sono che altrettante percezioni differenti.

Ora, dato che le percezioni si dividono in due tipi, e cioè le *impressioni* e le *idee*, questa distinzione suscita un problema, con cui inizieremo questa nostra indagine sulla morale: *è mediante le nostre* idee *o mediante le nostre* impressioni *che noi distinguiamo tra il vizio e la virtù e dichiariamo che un'azione è biasimevole o lodevole?* Questo taglierà corto immediatamente a qualsiasi discorso vago e a qualsiasi declamazione e ci ricondurrà a qualcosa di preciso e di esatto sul nostro argomento.

Quei sistemi che affermano che la virtù non è niente altro che il conformarsi alla ragione; che ci sono, tra le cose, un'armonia e una disarmonia eterne, uguali per ogni essere razionale che le considera; che le misure immutabili del

[1] [Libro I, parte II, sez. 6.]

giusto e dell'ingiusto impongono un obbligo non solo alle creature umane, ma anche alla stessa Divinità: tutti questi sistemi condividono l'opinione che la moralità, come la verità, venga colta semplicemente mediante idee e mediante la loro giustapposizione e il loro confronto. Perciò, per giudicare questi sistemi, non dobbiamo far altro che considerare se con la sola ragione sia possibile distinguere tra il bene e il male morale, o se per metterci in condizione di fare questa distinzione si debba avere il concorso di qualche altro principio.

Se la morale non avesse naturalmente alcuna influenza sulle passioni e sulle azioni umane, sarebbe vano darsi tanta pena per inculcarla; e non vi sarebbe nulla di più sterile della molteplicità di regole e di precetti di cui abbondano tutti i moralisti. Di solito si suddivide la filosofia in *speculativa* e *pratica*; e dato che la morale viene sempre fatta rientrare nella seconda, si ritiene che essa abbia un'influenza sulle nostre passioni e sulle nostre azioni, e che vada al di là dei giudizi calmi e indolenti dell'intelletto. Ciò viene confermato dall'esperienza comune che ci dice come gli uomini siano spesso guidati dai loro doveri e siano distolti dal compiere certe azioni dal pensiero che sono ingiuste, e spinti verso altre dal pensiero che sono obbligatorie.

Quindi, poiché la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle affezioni, ne consegue che essa non può derivare dalla ragione, e ciò in quanto la sola ragione, come si è già dimostrato[2] non può mai avere un'influenza del genere. La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo. Le regole della morale, perciò, non sono delle conclusioni della nostra ragione.

Credo che nessuno negherà l'esattezza di questa inferenza, e non c'è nessun altro modo per eluderla che quello di negare il principio su cui si fonda. Finché si ammette che la ragione non ha alcuna influenza sulle nostre passioni e sulle nostre azioni, sarà vano sostenere che la morale si

[2] [Cfr. la nota seguente dell'A.]

scopre solamente in virtù di una deduzione della ragione. Un principio attivo non può mai fondarsi su un principio inattivo, e se la ragione è di per se stessa inattiva, tale deve rimanere in tutte le sue forme e in tutti i suoi aspetti, sia che essa si impegni in questioni naturali o morali, sia che consideri i poteri dei corpi esterni o le azioni degli esseri razionali.

Sarebbe noioso ripetere tutti gli argomenti con cui ho già dimostrato[3] che la ragione è del tutto inerte, e che non può mai né produrre né impedire un'azione o un'affezione. Sarà facile ricordare quanto è stato detto a questo proposito. Mi limiterò qui a riprendere uno solo di questi argomenti, che cercherò di rendere ancora più risolutivo e maggiormente applicabile al nostro tema.

La ragione è la scoperta della verità o della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*. Perciò qualsiasi cosa non sia suscettibile di questo accordo o disaccordo non può essere né vera né falsa, e non può mai essere oggetto della nostra ragione. È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo, poiché sono dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi, e che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione.

Questo argomento ha una duplice utilità per il nostro scopo attuale. Infatti, dimostra *direttamente* che le azioni non derivano il loro merito da una conformità alla ragione, così come non derivano il loro demerito da una opposizione a essa; e dimostra inoltre questa stessa verità più *indirettamente*, mostrandoci che, poiché la ragione non può mai produrre o impedire immediatamente un'azione contraddicendola o approvandola, non può essere la fonte del bene e del male morale che invece hanno proprio questa influenza. Le azioni possono essere lodevoli o biasimevoli, ma non pos-

[3] Libro II, parte III, sez. 3.

sono essere ragionevoli o irragionevoli: lodevole e biasimevole, perciò, non coincidono con ragionevole o irragionevole. Il merito e il demerito delle azioni sono spesso in contrasto con le nostre tendenze naturali, e alcune volte le guidano. Ma la ragione non ha una influenza del genere; quindi le distinzioni morali non sono il prodotto della ragione. La ragione è completamente inattiva e non può mai essere l'origine di un principio così attivo come la coscienza ossia il senso della morale.

Ma forse si può sostenere che, per quanto nessuna volizione o azione possa mai essere immediatamente in contraddizione con la ragione, tuttavia possiamo scoprire una contraddizione del genere in certi fatti che accompagnano l'azione, e cioè nelle sue cause o effetti. L'azione può causare un giudizio, o ne può essere *indirettamente* causata, quando a questo giudizio si affianca una passione; e in virtù di un abuso del linguaggio, che la filosofia permetterà raramente, si può, su questa base, attribuire all'azione questa stessa contrarietà. Sarà ora opportuno esaminare fino a che punto questa verità o falsità possa essere la fonte della morale.

Si è già osservato[4] che la ragione, concepita in senso stretto e filosofico, può avere un'influenza sulla nostra condotta solo in due modi: o quando suscita una passione con l'informarci dell'esistenza di qualcosa che rappresenta un oggetto proprio della passione; o quando scopre la connessione tra le cause e gli effetti in modo tale da offrirci dei mezzi per soddisfare una passione. Questi sono gli unici tipi di giudizio che possono accompagnare le nostre azioni, o dei quali si possa dire che in qualche modo le producono; e si deve ammettere che questi giudizi possono spesso essere falsi o erronei. Una persona può provare una passione se suppone che un oggetto produca dolore o piacere, mentre invece esso non ha alcuna tendenza a produrre né l'uno né l'altro, o produce addirittura la sensazione contraria a quella che si era immaginata. Una persona può anche prendere delle false misure per raggiungere il suo fine, e con la sua

[4] [Libro II, parte III, sez. 3.]

assurda condotta può ritardare, invece di favorire, l'esecuzione di un progetto. Si può pensare che questi falsi giudizi influenzino le passioni e le azioni che sono loro connesse, e si può sostenere, impropriamente e metaforicamente parlando, che le rendono irragionevoli. Ma, anche ammettendo questo, è facile osservare che questi errori sono ben lungi dall'essere fonte di immoralità, tanto da essere di solito completamente innocenti, e da non ascrivere nessun tipo di colpa alla persona che è tanto sfortunata da cadere in essi. Questi errori non vanno al di là di un errore di *fatto*, che i moralisti in genere non hanno giudicato criminoso, in quanto del tutto involontario. Sono più da compiangere che da biasimare se cado in errore riguardo all'influenza che gli oggetti hanno nel produrre dolore o piacere, o se non conosco i mezzi adeguati per soddisfare i miei desideri. Nessuno potrà mai considerare degli errori del genere come un difetto del mio carattere morale. Poniamo, ad esempio, che mi appaia da lontano un frutto che è in realtà sgradevole e che per errore immagino sia piacevole e delizioso: ecco un primo errore. Scelgo certi mezzi per raggiungere questo frutto inadeguati al mio scopo: ecco un secondo errore; e non ce n'è mai un terzo che possa introdursi nei nostri ragionamenti sulle azioni. Perciò chiedo: un uomo che si trovi in questa situazione e sia colpevole di questi due errori deve essere considerato come vizioso o reo, per quanto inevitabili possano essere stati questi errori? Oppure, è possibile immaginare che tali errori siano la fonte di ogni immoralità?

A questo punto può essere opportuno osservare che se le distinzioni morali derivassero dalla verità o falsità di questi giudizi, esse dovrebbero intervenire ogni volta che noi formuliamo tali giudizi, e non farebbe nessuna differenza se la questione riguardasse una mela o un regno, o se l'errore fosse evitabile o inevitabile. Infatti, supponendo che la stessa essenza della morale consista in un accordo o in un disaccordo con la ragione, tutte le altre circostanze sarebbero completamente indifferenti, e non potrebbero né attribuire a un'azione il carattere di essere virtuosa o viziosa, né pri-

varla di questo carattere. A ciò possiamo aggiungere che, poiché questo accordo o disaccordo non ammette dei gradi, tutte le virtù e tutti i vizi sarebbero naturalmente uguali.

Si potrebbe sostenere che per quanto un errore di *fatto* non sia una colpa, lo è invece spesso un errore di *diritto*, e che questa potrebbe essere la fonte dell'immoralità; a ciò rispondo che è impossibile che un errore del genere possa mai essere la fonte originaria dell'immoralità, perché esso presuppone una giustizia e una ingiustizia reali, vale a dire una reale distinzione in morale, indipendente da questi giudizi. Perciò un errore di diritto può divenire una sorta di immoralità, ma si tratta solo di una immoralità secondaria fondata su un'altra che la precede.

Quanto a quei giudizi che sono gli *effetti* delle nostre azioni, e che, se falsi, permettono di dichiarare che certe azioni sono contrarie alla verità e alla ragione, possiamo osservare che le nostre azioni non causano mai in noi un giudizio, vero o falso che sia, e che esse hanno una tale influenza solo sugli altri. È certo che un'azione, in molte occasioni, può far sorgere in altri delle false conclusioni, e una persona che dalla finestra vede che mi comporto in modo lascivo con la moglie del mio vicino può essere così ingenua da immaginare che si tratti certamente di mia moglie. Per questo aspetto la mia azione rassomiglia in qualche modo a una bugia o a una falsità, con questa sola importante differenza: che non compio l'azione con l'intenzione di far sorgere in un altro un giudizio falso, ma semplicemente con l'intenzione di soddisfare la mia lussuria e la mia passione. Essa provoca però casualmente un errore e un giudizio falso; e, usando un linguaggio stranamente metaforico, si può attribuire la falsità degli effetti alla stessa azione. Ma non posso tuttavia scorgere nessun motivo razionale per affermare che la tendenza a causare un errore del genere rappresenta la fonte prima e la sorgente originaria di ogni immoralità [5].

[5] Si potrebbe considerare del tutto superfluo dare una prova di ciò se un autore recente [WOLLASTON, *Religion of Nature Delineated*,

Quindi, insomma, è impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere stabilita dalla ragione, in quanto questa distinzione ha sulle nostre azioni un'influenza della quale la ragione da sola è del tutto incapace. In verità la

sez. 1], che ha avuto la fortuna di raggiungere una certa reputazione, non avesse seriamente affermato che una falsità del genere costituisce la base di ogni colpa e di ogni bruttezza morale. Per scoprire quanto la sua ipotesi sia fallace basta considerare che da un'azione si deriva una falsa conclusione solo in virtù di una oscurità dei princìpi naturali, che fa sì che una causa venga segretamente interrotta nella sua azione da cause contrarie, e che rende incerta e variabile la connessione tra due oggetti. Ora, poiché una simile incertezza e varietà delle cause si presenta anche negli oggetti naturali, e produce un analogo errore nel nostro giudizio, se questa tendenza a produrre errori costituisse l'essenza stessa del vizio e dell'immoralità ne seguirebbe che anche gli oggetti inanimati potrebbero essere viziosi e immorali.

È vano replicare che gli oggetti inanimati agiscono senza libertà e scelta. Infatti, poiché la libertà e la scelta non sono necessarie per far sì che un'azione produca in noi una conclusione erronea, da nessun punto di vista esse possono essere essenziali alla morale, e non mi è facile capire come, in base a questo sistema, si sia mai potuti giungere a prenderle in considerazione. Se la tendenza a causare errori fosse l'origine dell'immoralità, allora questa tendenza e l'immoralità sarebbero sempre inseparabili.

A ciò si aggiunga che se io avessi avuto l'accortezza di chiudere le finestre, mentre mi concedevo delle libertà con la moglie del mio vicino, allora non sarei stato colpevole di nessuna immoralità, in quanto la mia azione, essendo perfettamente nascosta, non avrebbe avuto alcuna tendenza a produrre false conclusioni.

Per la stessa ragione, un ladro che con l'aiuto di una scala si introducesse attraverso una finestra per rubare e che prendesse tutte le precauzioni immaginabili per evitare qualsiasi rumore non sarebbe affatto un criminale. Infatti o nessuno lo scoprirà o, se qualcuno lo vedrà, è impossibile che egli possa produrre un errore, né vi sarà nessuno che in base a queste circostanze potrà prenderlo per qualcosa di diverso da quello che realmente è.

È ben noto che gli strabici inducono molto facilmente gli altri in errore, e che noi immaginiamo che salutino qualcuno o gli parlino, mentre in realtà si rivolgono a un altro. Sono dunque immorali per questa ragione?

Inoltre possiamo facilmente osservare che in tutti questi argomenti c'è un evidente ragionamento circolare. Una persona che si impossessa di beni *altrui* e che li usa come se fossero *propri*, in un certo

ragione e il giudizio possono essere la causa mediata di un'azione, risvegliando od orientando una passione: ma non dobbiamo pretendere che un giudizio di questo tipo, con la sua verità o falsità, sia accompagnato dalla virtù o dal vizio. E per quanto riguarda i giudizi causati dai nostri giudizi, essi possono ancor meno conferire queste qualità morali alle azioni che sono le loro cause.

Ma per essere più precisi e per dimostrare che una filosofia solida non può mai difendere questa eterna e immutabile armonia o disarmonia delle cose, possiamo soppesare le considerazioni seguenti.

Se il pensiero e l'intelletto fossero da soli in grado di fissare i confini del giusto e dell'ingiusto, il carattere del

modo dichiara che gli appartengono veramente, e questa falsità è la fonte dell'immoralità propria dell'ingiustizia. Ma la proprietà, o il diritto, o l'obbligo sono intelligibili senza una morale che li preceda?

Un uomo che si dimostri ingrato verso il suo benefattore afferma, in certo modo, di non avere mai ricevuto da lui alcun favore. Ma in quale modo? È forse perché è un suo dovere dimostrarsi grato? Ma questo presuppone che ci sia una qualche antecedente regola del dovere e della morale. È forse perché la natura umana è in generale grata e tale da farci concludere che chi fa del male non riceve mai un favore dalla persona che ha danneggiato? Ma la natura umana non è così generalmente grata da giustificare una simile conclusione. O, se anche lo fosse, un'eccezione a una regola generale è forse sempre criminale, solo per il fatto di essere un'eccezione?

Ma ciò che potrà bastare per distruggere completamente questo bizzarro sistema è il fatto che esso ci lascia sempre nella difficoltà sia di dare una ragione che spieghi perché la verità è virtuosa e la falsità viziosa, sia di spiegare il merito o la bassezza di una qualsiasi altra azione. Se volete potrò anche ammettere che qualsiasi immoralità discenda da questa pretesa falsità nelle azioni, purché possiate darmi una ragione plausibile per concludere che questa falsità è immorale. Se esaminerete correttamente la questione vi imbatterete nella stessa difficoltà che abbiamo incontrato in partenza.

Quest'ultimo argomento è davvero decisivo, poiché se non ci sono un merito o una bassezza evidenti collegate con questo tipo di verità o falsità, esso non può mai avere alcuna influenza sulle nostre azioni. Infatti chi mai penserebbe di proibire un'azione per timore che altri possano trarne delle conclusioni false? O chi mai compirebbe un'azione solo perché essa potrebbe suggerire delle conclusioni vere?

vizio e della virtù o dovrebbe risiedere in certe relazioni degli oggetti, o essere un dato di fatto che il nostro ragionamento dovrebbe scoprire. Questa conclusione è evidente. Poiché le operazioni dell'intelletto umano si dividono in due specie, il confronto di idee e l'inferenza di dati di fatto, se la virtù fosse scoperta dall'intelletto, dovrebbe essere oggetto di una di queste operazioni, né esiste una terza operazione dell'intelletto che potrebbe scoprirla. Alcuni filosofi si sono laboriosamente impegnati a diffondere l'opinione che la morale sia suscettibile di dimostrazione, e per quanto nessuno di essi sia mai stato capace di progredire di un solo passo in queste dimostrazioni, pur tuttavia danno per scontato che questa scienza possa essere portata a una certezza eguale a quella della geometria e dell'algebra. Secondo questa ipotesi il vizio e la virtù devono consistere in certe relazioni, in quanto da ogni parte si conviene che nessun dato di fatto è suscettibile di dimostrazione. Perciò cominciamo con l'esaminare questa ipotesi e cerchiamo, se è possibile, di determinare queste qualità morali che sono state tanto a lungo oggetto delle nostre sterili ricerche; indicate chiaramente le relazioni che costituiscono la morale o l'obbligo, affinché si possa sapere in che cosa consistono e in che modo dobbiamo giudicarle.

Se voi affermate che il vizio e la virtù consistono in relazioni suscettibili di una dimostrazione certa, dovrete limitarvi a quelle *quattro* relazioni che sole ammettono questo grado di evidenza, e in tal caso cadrete in assurdità da cui non riuscirete mai a liberarvi. Infatti, se riponete l'essenza stessa della morale nelle relazioni, dato che non ce n'è neanche una che non sia applicabile non solo agli esseri privi di ragione, ma anche agli oggetti inanimati ne segue che anche questi oggetti dovrebbero essere suscettibili di merito o demerito. *Rassomiglianza, contrarietà, gradi di qualità,* e *rapporti di quantità e di numero*: tutte queste relazioni appartengono tanto propriamente alla materia quanto alle nostre azioni, passioni e volizioni. È perciò fuori di discussione

che la morale non consiste in nessuna di queste relazioni, e che il senso morale non consiste nella loro scoperta [6].

Si potrebbe affermare che il senso morale consiste nella scoperta di una relazione diversa da queste e che la nostra enumerazione non era completa quando abbiamo classificato tutte le relazioni dimostrabili in quattro gruppi generali; a questa obiezione non so che cosa rispondere fino a quando qualcuno non abbia la compiacenza di indicarmi questa nuova relazione. È impossibile confutare un sistema che ancora non sia stato esposto. A combattere nel buio si rischia di dare colpi in aria e spesso di farli cadere dove il nemico non c'è.

Perciò, a questo punto, debbo contentarmi di chiedere a chiunque volesse mettersi a chiarire questo sistema le due condizioni seguenti. In *primo* luogo, poiché il bene e il male morali appartengono solo alle azioni della mente e derivano dalla nostra situazione in rapporto agli oggetti esterni, le relazioni da cui sorgono queste distinzioni morali debbono risiedere esclusivamente tra le azioni interne e gli oggetti esterni, e non debbono potersi applicare né alle azioni interne confrontate tra di loro, né agli oggetti esterni

[6] Quale prova di come sia di solito confuso il nostro modo di pensare a questo proposito, possiamo osservare che chi asserisce che la morale è dimostrabile non sostiene che la morale risieda nelle relazioni e che le relazioni possano essere individuate mediante la ragione. Costoro sostengono solo che la ragione può scoprire che una certa azione, con certe relazioni, è virtuosa, e che una certa altra è viziosa. A quanto pare ritengono che basti introdurre la parola *relazione* nella proposizione, senza preoccuparsi se essa serva o no allo scopo. Ma, ecco, credo, un argomento evidente: la ragione dimostrativa scopre solo delle relazioni, ma dato che questa ragione, secondo l'ipotesi in questione, scopre anche il vizio e la virtù, allora queste qualità morali debbono essere delle relazioni. Quando noi biasimiamo una certa azione in una certa situazione, l'oggetto nella sua totalità, composto di azione e di situazione, deve formare certe relazioni in cui consiste l'essenza del vizio. Questa ipotesi non può essere compresa altrimenti. Infatti che cosa scopre la ragione quando dichiara che una certa azione è viziosa? Scopre una relazione o un dato di fatto? Sono interrogativi decisivi che non debbono essere elusi.

contrapposti ad altri oggetti esterni. Infatti, poiché si suppone che la morale accompagni certe relazioni, se queste relazioni potessero appartenere alle azioni interne considerate in se stesse, ne seguirebbe che potremmo essere in noi stessi colpevoli di azioni delittuose, o indipendentemente dalla nostra situazione in rapporto con l'universo. Analogamente, se queste relazioni morali si potessero applicare agli oggetti esterni, ne seguirebbe che anche gli esseri inanimati sarebbero suscettibili di bellezza e di bruttezza morali. Sembra ora difficile immaginare che si possa scoprire una relazione tra le nostre passioni, volizioni e azioni da una parte e gli oggetti esterni dall'altra, che non appartenga o a queste passioni e volizioni confrontate tra loro stesse, o a questi oggetti esterni confrontati fra loro stessi.

Ma sarà ancora più difficile soddisfare alla *seconda* condizione necessaria per giustificare questo sistema. Secondo i princìpi di coloro che affermano l'esistenza di un'astratta differenza razionale tra bene e male morali e di una naturale armonia e disarmonia tra le cose, non solo si suppone che queste relazioni, poiché sono eterne e immutabili, siano le stesse agli occhi di ogni creatura razionale, ma si suppone anche che i loro *effetti* siano necessariamente gli stessi. Infine si conclude che queste relazioni non hanno, nell'orientare la volontà della divinità, un'influenza minore, ma anzi maggiore di quella che hanno nel governare gli uomini razionali e virtuosi. Si tratta di due punti evidentemente distinti. Una cosa è conoscere la virtù, e un'altra cosa è conformare ad essa la volontà. Perciò, al fine di dimostrare che le misure del giusto e dell'ingiusto costituiscono leggi eterne, *obbligatorie* per ogni essere razionale, non basta mostrare su quali relazioni queste misure si fondano, ma dobbiamo anche indicare la connessione tra la relazione e la volontà, e dobbiamo dimostrare che questa connessione è tanto necessaria che deve aver luogo in ogni mente ben disposta, sulla quale deve avere la sua influenza, sebbene sotto altri aspetti la differenza tra queste menti sia immensa e infinita. Ora, oltre al fatto già dimostrato che perfino nella natura umana nessuna relazione può mai da sola produrre

un'azione: oltre a questo, dico, si è già fatto vedere, parlando dell'intelletto, come non ci sia alcuna connessione di causa ed effetto che, al contrario di quanto si suppone, possa essere scoperta altrimenti che per esperienza e per la quale si possa pretendere di avere una qualche garanzia mediante la sola considerazione degli oggetti. Tutte le creature dell'universo, considerate in se stesse, risultano completamente prive di legami e indipendenti l'una dall'altra. Solo mediante l'esperienza cogliamo la loro influenza e la loro connessione, e non dobbiamo mai estendere questa influenza al di là dell'esperienza.

Così, sarà impossibile soddisfare alla *prima* condizione richiesta per il sistema delle misure eterne e razionali del giusto e dell'ingiusto, perché è impossibile mostrare quelle relazioni su cui si può basare una distinzione del genere. Ed è egualmente impossibile soddisfare alla *seconda* condizione, perché non possiamo dimostrare *a priori* che queste relazioni, se esistessero effettivamente e se fossero percepite, avrebbero una forza universale e sarebbero universalmente obbligatorie.

Ma per rendere più chiare e più convincenti queste considerazioni generali, possiamo delucidarle con alcuni esempi particolari, nei quali questa qualità del bene e del male morale è riconosciuta con la massima universalità. Di tutti i delitti che le creature umane sono capaci di commettere, l'ingratitudine è il più orrendo e innaturale, specialmente quando è rivolta contro i genitori, e si rivela soprattutto nei casi di ferite e di morte. Tutti gli uomini lo riconoscono, gente comune e filosofi; ma solo tra i filosofi nasce il problema se la colpevolezza o la bruttezza morale di questa azione venga scoperta in virtù di un ragionamento dimostrativo o venga invece percepita mediante un senso interno e con un certo sentimento che nasca naturalmente quando si riflette su questa azione. Questo problema sarà rapidamente risolto in senso contrario alla prima di queste due tesi, se riusciremo a dimostrare che le stesse relazioni sono presenti in altri oggetti senza che siano accompagnati dalle nozioni di colpa o di iniquità. La ragione o la scienza non sono niente

altro che il confronto delle idee e la scoperta delle loro relazioni, e se le medesime relazioni possiedono qualità differenti, ne deve evidentemente seguire che queste qualità non sono scoperte per mezzo della sola ragione. Quindi, per sottoporre tutta la questione a tale prova, scegliamo un oggetto inanimato, come una quercia o un olmo; supponiamo che con la caduta dei suoi semi esso faccia germogliare ai suoi piedi un alberello che, crescendo progressivamente, alla fine sorpassi e distrugga l'albero genitore; mi domando: in questo caso risulterebbe mancante una qualche relazione, rintracciabile invece nel parricidio o nell'ingratitudine? L'uno non è forse la causa dell'esistenza dell'altro? E il secondo non è forse la causa della distruzione del primo, allo stesso modo di quando un figlio uccide suo padre? Non basta replicare che manca una scelta o una volontà. Infatti nel caso del parricidio la volontà non genera delle relazioni *differenti*, ma rappresenta solo la causa da cui procede l'azione, e di conseguenza la volontà produce le *stesse* relazioni che, per la quercia o l'olmo, sorgono da altri princìpi. Sono la volontà o la scelta che determinano un uomo a uccidere suo padre, e sono le leggi della materia e del moto che determinano un alberello a distruggere la quercia da cui è nato. Quindi le medesime relazioni hanno qui cause differenti, ma pur tuttavia le relazioni sono sempre le stesse: e poiché la loro scoperta non si accompagna in nessuno dei due casi con una nozione di immoralità, ne deriva che questa nozione non nasce da tale scoperta.

Ma per scegliere un caso in cui la rassomiglianza sia ancora maggiore, sarei ansioso di sapere: perché l'incesto nella specie umana è un delitto, e perché la stessa azione e le stesse relazioni tra gli animali non hanno la minima turpitudine e bruttezza morale? Se si risponde che questa azione è innocente tra gli animali poiché essi non possiedono una ragione in grado di scoprire la sua turpitudine, mentre per l'uomo, essendo egli dotato di questa facoltà che *dovrebbe* farlo attenere al suo dovere, la medesima azione diviene immediatamente criminosa; a chi sostenesse ciò replicherei che evidentemente il ragionamento è circolare. Infatti, prima che

la ragione possa percepire questa turpitudine, la turpitudine deve esistere: di conseguenza essa è indipendente dalle decisioni della nostra ragione, ed è più propriamente il loro oggetto che il loro effetto. Secondo questo sistema, quindi, ogni animale che possiede senso, appetiti e volontà, cioè a dire tutti gli animali, deve essere capace di tutte le stesse virtù e gli stessi vizi in base ai quali lodiamo e biasimiamo le creature umane. L'unica differenza sta nel fatto che la superiorità della nostra ragione può servire a scoprire il vizio o la virtù, e in questo modo può accrescere il biasimo o la lode. Ma tuttavia questa scoperta presuppone un'esistenza autonoma di queste distinzioni morali, un'esistenza che dipende esclusivamente dalla volontà e dagli appetiti, e che tanto nel pensiero quanto nella realtà può essere distinta dalla ragione. Gli animali possono avere tra di loro le stesse relazioni che troviamo nella specie umana, e perciò dovrebbero essere capaci della stessa morale, se l'essenza della morale consistesse in queste relazioni. L'essere privi di un grado sufficiente di ragione può impedire a essi di percepire i doveri e gli obblighi della morale, ma non può mai impedire a questi doveri di esistere, in quanto per essere percepiti debbono esistere anticipatamente. La ragione deve scoprirli, ma non può mai produrli. Dato che a mio parere questo argomento è del tutto decisivo merita di essere soppesato.

Questo ragionamento non solo dimostra che la morale non consiste in certe relazioni, che sono invece gli oggetti della scienza; ma se l'andremo a esaminare ci dimostrerà con eguale certezza che la moralità non consiste in nessun *dato di fatto* che si possa scoprire con l'intelletto. Questa è la *seconda* parte della nostra argomentazione, e se riusciremo a renderla evidente, potremo concludere che la morale non è un oggetto di ragione. Ma può mai esserci difficoltà a dimostrare che il vizio e la virtù non costituiscono dei dati di fatto la cui esistenza possiamo inferire con la ragione? Prendiamo un'azione ritenuta viziosa, ad esempio un omicidio premeditato; esaminiamola da tutti i punti di vista e vediamo se riusciamo a scoprire il dato di fatto, o esistenza reale, che chiamiamo *vizio.* In qualsiasi maniera

la prendiate troverete solo certe passioni, motivi, volizioni e pensieri; non vi sono altri dati di fatto. Il vizio sfuggirà completamente fino a quando considerate l'oggetto. Non potrete mai scoprirlo fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente; questa scoperta in morale, così come l'altra in fisica, deve essere considerata come un rilevante progresso delle scienze speculative, sebbene anch'essa come l'altra abbia in pratica un'influenza minima o nulla. Niente può essere più reale o interessarci di più che i nostri sentimenti di piacere e dolore, e se questi sentimenti sono favorevoli alla virtù e sfavorevoli al vizio, non occorre certo niente altro per regolare la nostra condotta e il nostro comportamento.

Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che può forse risultare di una certa importanza. In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una dedu-

zione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione.

SEZIONE SECONDA

LE DISTINZIONI MORALI DERIVANO DA UN SENSO MORALE

Così il corso dell'argomentazione ci porta a concludere che, siccome il vizio e la virtù non si possono scoprire semplicemente mediante la ragione o il confronto di idee, deve essere grazie a qualche impressione o sentimento suscitato da tali qualità che noi siamo in grado di stabilire una differenza tra di loro. Le nostre decisioni riguardo alla rettitudine e alla depravazione morale sono evidentemente delle percezioni, e poiché tutte le percezioni sono o impressioni o idee, escludere una delle due costituisce un convincente argomento a favore dell'altra. La morale, perciò, è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio, per quanto questo senso o sentimento sia di solito tanto dolce e lieve che siamo portati a confonderlo con una idea, secondo la nostra solita abitudine di prendere per identiche le cose che hanno una forte rassomiglianza reciproca.

Il problema, ora, è quello di vedere quale sia la natura di queste impressioni e in che modo esse agiscano su di noi. È impossibile qui nutrire molte esitazioni, ma dovremo affermare che l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole e che quella che deriva dal vizio è sgradevole; in qualsiasi momento l'esperienza può convincerci di questo. Non c'è spettacolo tanto amabile e bello quanto quello di un'azione nobile e generosa, né uno che susciti in noi più avversione

di un'azione crudele e sleale. Nessuna gioia è pari alla soddisfazione che riceviamo dalla compagnia di coloro che amiamo e stimiamo, così come la più grande di tutte le punizioni è quella di essere obbligati a passare la nostra vita con coloro che odiamo o disprezziamo. Anche solo una rappresentazione teatrale o un romanzo possono darci esempi del piacere che la virtù ci procura e del dolore che sorge dal vizio.

Ora, dato che le impressioni distintive mediante le quali conosciamo il bene o il male morale non sono altro che dei dolori o dei piaceri *particolari* ne consegue che, in tutte le ricerche relative alle distinzioni morali, basterà mostrare quei princìpi che ci fanno provare una soddisfazione o un dolore alla vista di una certa qualità, per farci capire perché mai quella qualità sia lodevole o biasimevole. Un'azione, un sentimento, una qualità sono virtuosi o viziosi: perché? Perché la loro vista provoca un piacere o un dolore di tipo particolare. Quindi, dando ragione del piacere o del dolore, spiegheremo sufficientemente il vizio o la virtù. Avere il senso della virtù non significa altro che *sentire* una soddisfazione di un tipo particolare nel contemplare una certa qualità. Ed è proprio in questo *sentire* che risiede la nostra lode o la nostra ammirazione. Noi non andiamo oltre: non andiamo a cercare la causa della soddisfazione. Non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace: ma nel sentire che ci piace in un certo modo particolare, sentiamo che in effetti è virtuosa. Ciò accade anche nei nostri giudizi su ogni genere di bellezza, gusti e sensazioni. La nostra approvazione è implicita nel piacere immediato che tutte queste cose ci danno.

Al sistema che stabilisce delle misure eterne e razionali del giusto e dell'ingiusto, ho obiettato che è impossibile mostrare, nelle azioni delle creature fornite di ragione, delle relazioni che non si ritrovino anche negli oggetti esterni, e perciò se la morale accompagnasse sempre queste relazioni la materia inanimata potrebbe allora divenire virtuosa o viziosa. Analogamente, si potrebbe ora obiettare al sistema qui esposto che, se la virtù e il vizio fossero determinati dal

piacere o dal dolore, queste qualità dovrebbero sempre sorgere dalle sensazioni, e di conseguenza un oggetto, animato o inanimato, razionale o irrazionale, potrebbe egualmente divenire moralmente buono o cattivo, purché potesse suscitare una soddisfazione o un dolore. Ma sebbene questa sembri essere sempre la stessa obiezione, non ha affatto la medesima forza nell'uno e nell'altro caso. Infatti in *primo* luogo è evidente che con il termine *piacere* intendiamo sensazioni che sono molto diverse l'una dall'altra, e che hanno solo quella lontana rassomiglianza necessaria a farcele esprimere con lo stesso termine astratto. Una buona composizione musicale e una buona bottiglia di vino producono egualmente piacere, anzi la loro bontà è determinata esclusivamente dal piacere. Ma diremmo forse per questo che il vino è armonioso o che la musica ha un buon sapore? Allo stesso modo, un oggetto inanimato o il carattere o i sentimenti di una persona possono farci, entrambi, provare soddisfazione: ma poiché la soddisfazione è differente, ciò impedisce che i nostri sentimenti a loro riguardo vengano confusi, e ci fa attribuire la virtù all'uno e non all'altro. Non ogni sentimento di piacere o di dolore che sorge da certi caratteri e azioni di questo tipo *peculiare*, ci spinge a lodare o condannare. Le buone qualità di un nemico ci sono nocive, ma possono pur tuttavia imporci stima e rispetto. Solo quando un certo carattere viene considerato in generale senza alcun riferimento al nostro interesse particolare, causa un tale senso o sentimento che lo fa chiamare moralmente buono o cattivo. È vero che questi sentimenti che sorgono dall'interesse e dalla morale sono soggetti a essere confusi e si scambiano naturalmente l'uno con l'altro. Ci accade raramente di non giudicare vizioso un nemico, e di riuscire a distinguere tra la sua opposizione con i nostri interessi e la sua effettiva scelleratezza o bassezza. Ma ciò non impedisce che i sentimenti siano, in se stessi, distinti, e che un uomo di carattere e dotato di discernimento possa evitare queste illusioni. Analogamente, sebbene, com'è ovvio, una voce musicale non sia altro che una voce che naturalmente fa sorgere un *particolare* tipo di piacere, pur tuttavia è difficile

che un uomo riesca ad avvertire che la voce di un nemico è gradevole, o ad ammettere che è musicale. Ma una persona dall'udito sensibile, che abbia padronanza di se stessa, riuscirà a separare questi sentimenti e a lodare ciò che lo merita.

In *secondo* luogo, possiamo richiamare alla memoria il precedente sistema delle passioni per rilevare una differenza ancor più significativa tra i nostri piaceri e i nostri dolori. Orgoglio e umiltà, amore e odio nascono quando ci si presenta una cosa che sia collegata con l'oggetto della passione e, allo stesso tempo, produca una sensazione a lei peculiare collegata con la sensazione della passione. Ora, la virtù e il vizio sono accompagnate da queste circostanze. È necessario che siano posti in noi stessi o in altri e che suscitino o piacere o dolore; e perciò devono far sorgere una di queste quattro passioni, cosa che li distingue chiaramente dal piacere e dal dolore che sorgono dagli oggetti inanimati, spesso privi di una qualsiasi relazione con noi: e questo è forse l'effetto più considerevole che la virtù e il vizio hanno sulla mente umana.

Si può ora chiedere *in generale*, riguardo a questo dolore o piacere che caratterizza il bene e il male morale: *da quali princìpi sorge e da dove nasce nella mente umana?* A ciò rispondo, in *primo* luogo, che è assurdo immaginare che in ogni caso particolare questi sentimenti siano prodotti da una qualità *originaria* e da una costituzione prima della mente. Infatti, dato che il numero dei nostri doveri è in qualche modo infinito, è impossibile che i nostri istinti originari si estendano a ciascuno di essi, e che fin dalla nostra prima infanzia fissino nella mente umana tutti quei precetti contenuti nei più completi sistemi etici. Un tale modo di procedere non è conforme alle massime che abitualmente regolano la natura, in cui pochi princìpi producono tutta quella varietà che osserviamo nell'universo e ogni cosa procede nel modo più facile e più semplice. È necessario perciò limitare questi impulsi primari e scoprire dei princìpi più generali, sui quali si fondano tutte le nostre nozioni morali.

Ma se, in *secondo* luogo, si dovesse chiedere se dobbiamo

cercare questi princìpi in *natura*, o se invece dobbiamo cercare loro un'origine diversa, replicherei che la nostra risposta dipenderà dalla definizione della parola natura, e che nessuna parola è più ambigua ed equivoca di questa. Se si contrappone *natura* ai miracoli, non solo è naturale la distinzione tra vizio e virtù, ma naturali sono anche tutti gli eventi che si sono in ogni tempo presentati nel mondo *tranne quei miracoli su cui si fonda la nostra religione.* Quindi, nell'affermare che i sentimenti del vizio e della virtù sono naturali in questo senso, non facciamo nessuna scoperta particolarmente straordinaria.

Ma si può anche contrapporre *natura* a ciò che è raro e insolito, e in questo senso della parola, che è quello corrente, possono spesso sorgere delle dispute riguardo a ciò che è o non è naturale, e si può in generale affermare che non possediamo nessun criterio veramente preciso con cui poter risolvere queste dispute. Dire che qualcosa sia frequente o raro dipende dal numero di esempi che abbiamo osservato; e poiché questo numero può gradualmente crescere o diminuire, sarà impossibile determinare dei confini esatti tra l'uno e l'altro. A questo proposito possiamo solo affermare che se c'è mai stato qualcosa che si è potuto chiamare naturale in questo senso, allora certamente possiamo chiamare naturali i sentimenti morali; infatti, non c'è mai stato un popolo al mondo o una singola persona che ne siano stati del tutto privi, e che non abbiano in qualche occasione mostrato la minima approvazione o il minimo disgusto per certi comportamenti. Questi sentimenti sono tanto radicati nella nostra costituzione e nel nostro carattere che è impossibile estirparli e distruggerli senza sconvolgere del tutto la mente umana con la malattia o la pazzia.

Ma si può contrapporre *natura*, oltre a ciò che è raro e insolito, anche ad artificio; e anche in questo senso si può discutere se le nozioni di virtù siano o no naturali. Dimentichiamo facilmente che i piani, i progetti e le opinioni degli uomini costituiscono dei princìpi tanto necessari nella loro azione quanto il caldo e il freddo, l'umido e il secco, ma siccome li consideriamo come liberi e del tutto

in nostro potere siamo soliti contrapporli agli altri princìpi della natura. Perciò, nel caso si chiedesse se il senso della virtù è naturale o artificiale, credo che attualmente mi sarebbe impossibile dare una risposta precisa a questa domanda. Forse in seguito risulterà che il nostro senso di alcune virtù è artificiale e quello di altre naturale. La discussione di questo problema sarà più pertinente là dove ci addentreremo in un esame dettagliato dei vizi e delle virtù particolari [7].

Frattanto può tornare a proposito osservare, sulla base di queste definizioni di *naturale* e *innaturale*, che non ci può essere nulla di meno filosofico di quei sistemi che affermano che la virtù si identifica con ciò che è naturale e il vizio con ciò che è innaturale. Infatti, nel primo senso della parola natura, in quanto cioè contrapposta ai miracoli, tanto il vizio quanto la virtù sono naturali; e nel secondo senso della parola, in quanto cioè contrapposta a insolito, forse si vedrà come la virtù appaia estremamente innaturale. Bisognerà almeno ammettere che la virtù eroica, essendo non meno insolita della barbarie più brutale, è altrettanto innaturale. Per quanto riguarda il terzo senso della parola, è certo che tanto il vizio quanto la virtù sono egualmente artificiali ed estranei alla natura. Infatti, sebbene si possa discutere se le nozioni di merito o demerito di certe azioni siano naturali o artificiali, è evidente che le azioni stesse sono artificiali e sono compiute con un certo proposito e una certa intenzione; altrimenti non si potrebbero mai classificare sotto una di queste denominazioni. È perciò impossibile che naturale e innaturale possano mai essere, in qualche senso, caratteri che segnano i confini del vizio e della virtù.

Siamo così ricondotti alla nostra prima posizione, secondo la quale la virtù e il vizio sono rispettivamente caratterizzati dal piacere e dal dolore che ci procura la semplice vista e contemplazione di un'azione, sentimento o

[7] Nella discussione che segue *naturale* è talora contrapposto a *civile* e altre volte a *morale*. Si vedrà sempre per contrasto in quale senso si deve intendere la parola.

qualità. Questa conclusione è estremamente utile; infatti il problema dell'origine della rettitudine o della depravazione morale di un'azione o di un sentimento si riduce, così, al semplice problema del *perché un'azione o un sentimento, a un esame o a uno sguardo generali, ci procurino una certa soddisfazione o un certo dolore*, senza dover andare in cerca di relazioni e qualità incomprensibili, che non sono mai esistite in natura, né hanno nella nostra immaginazione una rappresentazione chiara e distinta. Mi lusingo di aver raggiunto in gran parte i miei propositi ponendo la questione in un modo che mi sembra del tutto libero da ambiguità e oscurità.

Parte seconda

LA GIUSTIZIA E L'INGIUSTIZIA

SEZIONE PRIMA

LA GIUSTIZIA È UNA VIRTÙ NATURALE O ARTIFICIALE?

Ho già accennato che non per ogni tipo di virtù abbiamo un senso naturale, ma che ci sono alcune virtù che producono piacere e approvazione grazie ad artifici o invenzioni che nascono dalle condizioni e dalle necessità dell'umanità. Affermo che la *giustizia* è una virtù di questo genere, e mi sforzerò di difendere questa opinione con una breve argomentazione, spero convincente, prima di esaminare la natura dell'artificio da cui deriva il senso di questa virtù.

È evidente che quando lodiamo un'azione guardiamo soltanto ai motivi che l'hanno prodotta, e consideriamo le azioni come segni o indicazioni dell'esistenza di certi princìpi nella mente o nel carattere. Il comportamento esterno non ha alcun merito: dobbiamo rivolgerci dentro di noi per trovare la qualità morale. Non potendo farlo direttamente, concentriamo quindi la nostra attenzione sulle azioni come su dei segni esterni. Tuttavia queste azioni sono considerate solo come dei segni, mentre l'oggetto ultimo della nostra lode e della nostra approvazione è il motivo che le ha prodotte.

Allo stesso modo, quando pretendiamo che si compia

una certa azione o biasimiamo qualcuno perché non la compie, supponiamo sempre che una persona in quella situazione dovrebbe essere influenzata dal motivo adeguato a questa azione, e giudichiamo un vizio il fatto che non ne tenga conto. Se poi, guardando più da vicino, scopriamo che il motivo virtuoso era ancora potente nel suo cuore, sebbene ostacolato nella sua azione da circostanze che ci sono ignote, ritrattiamo il nostro biasimo e abbiamo per questa persona la stessa stima che se essa avesse compiuto effettivamente l'azione che pretendiamo da lei.

Risulta quindi che tutte le azioni virtuose derivano il loro merito solo da motivi virtuosi e vengono considerate semplicemente come segni di questi motivi. In base a questo principio, concludo che il primo motivo virtuoso che conferisce merito a un'azione non può mai essere il rispetto per la virtù di quest'azione, ma deve essere qualche altro motivo o principio naturale. Supporre che il semplice rispetto per la virtù di un'azione possa costituire il primo motivo che produce l'azione e che la rende virtuosa significa fare un ragionamento circolare. Prima di poter nutrire un tale rispetto l'azione deve già essere effettivamente virtuosa; e siccome questa virtù deve derivare da qualche motivo virtuoso, di conseguenza il motivo virtuoso deve essere diverso dal rispetto per la virtù dell'azione. Per rendere virtuosa un'azione è necessario un motivo virtuoso. Un'azione deve essere virtuosa, prima che noi possiamo nutrire rispetto per la sua virtù. Perciò qualche motivo virtuoso deve precedere questo rispetto.

E questa non è semplicemente una sottigliezza metafisica, ma rappresenta un'opinione che si ritrova in tutti i ragionamenti della nostra vita quotidiana, anche se forse possiamo non essere in grado di esprimerla in così chiari termini filosofici. Biasimiamo un padre perché trascura suo figlio; perché? In quanto egli dimostra una mancanza di affetto naturale che rappresenta il dovere di ogni genitore. Se questo affetto naturale non costituisse un dovere, la cura dei figli non potrebbe a sua volta essere un dovere, e noi non potremmo considerare un dovere il prenderci cura della nostra prole.

Perciò, in questo caso, tutti gli uomini suppongono l'esistenza di un motivo per agire, diverso dal senso del dovere.

Prendiamo un uomo che compie numerose azioni caritatevoli, soccorre gli ammalati, conforta gli afflitti ed estende la sua bontà anche a coloro che gli sono totalmente estranei. Nessun carattere può essere più amabile e virtuoso; consideriamo queste azioni come prova della più grande umanità. Questa umanità conferisce merito alle azioni. Il rispetto per questo merito rappresenta quindi una considerazione secondaria e derivata dal principio antecedente dell'umanità che è meritorio e lodevole.

In breve si può affermare, come massima indubitabile, *che nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona a meno che, a produrla, non vi sia nella natura umana qualche motivo diverso dal senso della sua moralità.*

Ma il senso della moralità o del dovere può produrre un'azione senza che vi sia qualche altro motivo? Rispondo di sì: ma questa comunque non rappresenta un'obiezione alla mia dottrina. Quando un motivo o principio virtuoso è comune a tutti gli uomini, una persona che senta il suo cuore privo di questo motivo può odiarsi per questa ragione e compiere l'azione, pur senza quel motivo, per un certo senso del dovere, al fine di acquisire attraverso la pratica questo principio virtuoso, o almeno per nasconderne a se stessa, quanto è più possibile, l'assenza. Un uomo che di fatto non prova per carattere alcuna gratitudine, si compiace tuttavia di compiere azioni di gratitudine pensando di avere in questo modo adempiuto al suo dovere. Le azioni sono inizialmente considerate solo come dei segni di motivi, ma è cosa comune, in questo caso come sempre, fissare la nostra attenzione sui segni, e trascurare in qualche misura la cosa significata. Ma sebbene, in alcune occasioni, una persona possa compiere un'azione semplicemente per rispetto al suo obbligo morale, pur tuttavia anche questo presuppone nella natura umana alcuni princìpi distinti, che sono in grado di produrre l'azione e di renderla meritoria con la loro bellezza morale.

Cerchiamo ora di applicare tutto ciò al nostro caso; supponiamo che una persona mi abbia prestato una somma di denaro alla condizione che le venga restituita in pochi giorni, e supponiamo inoltre che alla scadenza del termine convenuto mi richieda la somma: *quale ragione o quale motivo ho di restituire il denaro?* Si dirà forse che il mio rispetto per la giustizia e la mia avversione per la scelleratezza e la disonestà, sono per me ragioni sufficienti, se possiedo un minimo di onestà o di senso del dovere e dell'obbligo. Questa risposta è senza dubbio giusta e soddisfacente per un uomo civilizzato e allevato nel rispetto di una certa disciplina e di una certa educazione. Ma, in una condizione umana primitiva e più *naturale,* ammesso che vogliate chiamare naturale una simile condizione, questa risposta verrebbe rifiutata in quanto del tutto incomprensibile e sofistica. Infatti una persona che si trovasse in questa condizione vi chiederebbe immediatamente: *in che cosa consiste questa onestà e giustizia che voi trovate nel restituire un prestito e nell'astenervi dalla proprietà altrui?* Non sta certamente nell'atto esteriore; quindi deve trovarsi nel motivo da cui deriva l'azione esterna. Questo motivo non può mai essere un rispetto per l'onestà dell'azione; infatti è chiaramente un errore sostenere che un motivo virtuoso è necessario per rendere onesta un'azione, e che allo stesso tempo questo rispetto per l'onestà è il motivo dell'azione. Non possiamo mai avere rispetto per la virtù di un'azione a meno che l'azione non sia già prima virtuosa. Nessuna azione può essere virtuosa se non in quanto proceda da un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso deve quindi precedere il rispetto per la virtù, ed è impossibile che il motivo virtuoso e il rispetto per la virtù possano essere la stessa cosa.

Bisogna quindi trovare, per gli atti di giustizia e onestà, un motivo diverso dal nostro rispetto per l'onestà, e proprio qui sta la difficoltà maggiore. Infatti, se noi sostenessimo che la preoccupazione per il nostro interesse personale o per la nostra reputazione è il motivo legittimo di tutte le nostre azioni oneste, ne seguirebbe che tutte le volte che questa preoccupazione finisce, l'onestà non potrebbe più esistere.

Ma è certo che l'amore di sé, quando agisce a suo piacimento, invece di impegnarci in azioni oneste è fonte di qualsiasi ingiustizia e violenza, né si possono mai correggere questi vizi senza correggere e reprimere i movimenti *naturali* di questo appetito.

Ma se si affermasse che la ragione o il motivo di queste azioni sta nella *sollecitudine per l'interesse pubblico*, rispetto al quale non c'è nulla di più contrario degli esempi di ingiustizia e di disonestà: a chi sostenesse questo sottoporrei le tre seguenti considerazioni, come degne della nostra attenzione. *Primo*: l'interesse pubblico non è naturalmente unito al rispetto delle regole di giustizia, ma è a esso collegato mediante una convenzione artificiale con cui vengono stabilite queste regole, come vedremo più ampiamente in seguito [1]. *Secondo*: se supponiamo che il prestito fosse segreto e che è necessario per l'interesse della persona che il denaro sia restituito altrettanto segretamente (come quando il creditore vuole nascondere la sua ricchezza), allora il nostro caso cessa di essere esemplare, e il pubblico non è più interessato alle azioni del debitore, sebbene suppongo che nessun moralista vorrà affermare che per questo il dovere e l'obbligo cessino. *Terzo*: l'esperienza dimostra sufficientemente che gli uomini, nella loro vita quotidiana, non arrivano certo a preoccuparsi dell'interesse pubblico, quando pagano i loro creditori, mantengono le loro promesse e si astengono dal furto, dalla rapina e da qualsiasi tipo di ingiustizia. Si tratta di un motivo troppo lontano per riuscire a influenzare la generalità degli uomini, e ad agire con una qualche forza su azioni tanto contrarie all'interesse privato quali sono spesso gli atti di giustizia e i comuni atti di onestà.

Si può, in generale, affermare che nelle menti degli uomini non è presente una passione quale l'amore dell'umanità, come tale, indipendentemente dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io. È vero che non c'è nessun essere umano, e anzi nessuna crea-

[1] [Libro III, parte II, sez. 2.]

tura sensibile, la cui felicità o la cui disgrazia non ci influenzino in qualche modo, quando ci sono vicine e ce le rappresentiamo a colori vivaci: ma questo deriva semplicemente dalla simpatia e non costituisce una prova di tale affetto universale per l'umanità, in quanto questa premura per gli altri si estende al di là della nostra specie. L'affetto tra i sessi costituisce una passione chiaramente radicata nella natura umana; e questa passione non solo si rivela nei sintomi suoi propri, ma anche in quanto accende tutti gli altri princìpi di affezione e suscita dalla bellezza, dall'arguzia, dalla benevolenza, un amore più forte di quello che diversamente sorgerebbe da queste. Se ci fosse un amore universale tra tutte le creature umane, esso si manifesterebbe allo stesso modo. Un grado di una buona qualità provocherebbe un'affezione più forte dell'odio provocato dallo stesso grado di una qualità cattiva, contrariamente a quanto l'esperienza ci dice. I temperamenti degli uomini sono molteplici, e alcuni hanno una propensione per le affezioni tenere, mentre altri propendono per affezioni più rudi: ma in linea di massima possiamo affermare che l'uomo in generale, ossia la natura umana, non è altro che un oggetto sia di amore sia di odio ed è necessaria un'altra causa che, mediante una duplice relazione di impressioni e di idee, possa suscitare queste passioni. Sarebbe vano cercare di sottrarci a questa ipotesi. Non vi sono fenomeni che indichino la presenza di una simile affezione verso gli uomini, indipendentemente dal loro merito e da ogni altra circostanza. Amiamo la compagnia in generale, ma proprio come amiamo qualsiasi altro divertimento. In Italia, un inglese è un amico, in Cina lo è qualsiasi europeo, e forse ameremmo un uomo per il solo fatto che è un uomo se lo incontrassimo sulla luna. Ma tutto ciò deriva esclusivamente dalla relazione con noi stessi; relazione che in questi casi acquista forza perché è limitata a poche persone.

Se quindi la benevolenza pubblica, ossia una sollecitudine per gli interessi dell'umanità, non può rappresentare il motivo originario della giustizia, ancora meno lo può la *benevolenza privata*, ossia *una considerazione per gli inte-*

ressi della parte in causa. Infatti, che cosa accadrebbe nel caso di un mio nemico che mi abbia dato dei giusti motivi per odiarlo? O nel caso di un uomo vizioso che meriti l'odio di tutta l'umanità? O nel caso di un avaro incapace di utilizzare ciò che gli vorrei togliere? O di un dissoluto e corrotto che ricaverebbe più danno che profitto dal possesso di cospicui beni? O cosa accadrebbe se mi trovassi nel bisogno e avessi urgenti motivi di provvedere qualcosa per la mia famiglia? In tutti questi casi il motivo originario della giustizia sarebbe assente, e conseguentemente anche la stessa giustizia e con essa qualsiasi proprietà, diritto e obbligo.

Un uomo ricco ha l'obbligo morale di dare a chi è in ristrettezze una parte dei suoi beni superflui. Se la benevolenza privata fosse il motivo originario della giustizia, un uomo non avrebbe l'obbligo di lasciare che gli altri possiedano più di quanto lui ha l'obbligo di dare loro, o comunque la differenza sarebbe minima. Generalmente gli uomini pongono i loro affetti più sui beni che essi possiedono che su quelli di cui non hanno mai goduto. Proprio per questa ragione costituirebbe una crudeltà maggiore privare un uomo di una cosa che evitare di dargliela. Ma chi affermerà che questo rappresenta il solo fondamento della giustizia?

Inoltre bisogna considerare che la ragione principale per cui gli uomini si affezionano tanto fortemente ai beni che possiedono sta nel fatto che essi li considerano come loro proprietà, garantita inviolabilmente dalle leggi della società. Ma questa costituisce una considerazione secondaria, in quanto dipende dalle antecedenti nozioni di giustizia e proprietà.

Si suppone che la proprietà di un uomo sia in qualsiasi eventualità difesa contro ogni mortale. Ma la benevolenza privata è e deve essere più debole in alcune persone piuttosto che in altre; e in molte persone, o anzi nella maggior parte delle persone, deve essere del tutto assente; la benevolenza privata non è perciò il motivo originario della giustizia.

Da tutto ciò deriva che noi non abbiamo nessun motivo reale o universale di osservare le leggi dell'equità, se non

la stessa equità e il merito proprio dell'osservarla; e poiché nessun'azione può essere equa o meritoria se non sorge da qualche motivo a sé, ci troviamo di fronte a un evidente sofisma e a un ragionamento circolare. A meno di non ammettere, perciò, che la natura abbia stabilito un sofisma e che l'abbia reso necessario e inevitabile, dovremo ammettere che il senso di giustizia e ingiustizia non è derivato dalla natura, ma nasce artificialmente, per quanto necessariamente, dall'educazione e dalle convenzioni umane.

Come corollario a questo ragionamento aggiungerò che, siccome nessuna azione può essere lodevole o biasimevole senza motivi o impulsi passionali distinti dal senso della morale, queste passioni distinte debbono avere una considerevole influenza su questo senso. È a seconda della loro forza generale nella natura umana che noi lodiamo o biasimiamo. Quando giudichiamo belli i corpi degli esseri viventi, abbiamo sempre presente l'economia di una certa specie; e là dove le membra e i tratti rispettano quella proporzione che è comune alla specie, li giudichiamo ben fatti e belli. Analogamente, teniamo sempre conto della forza *naturale* e *abituale* delle passioni quando diamo dei giudizi a proposito del vizio e della virtù; e se le passioni si allontanano notevolmente dai limiti abituali dall'uno o dall'altro lato, vengono sempre disapprovate come viziose. Per l'uomo è naturale amare i propri figli più dei nipoti, i nipoti più dei cugini, e i cugini più degli estranei, quando tutte le altre condizioni siano eguali. Di qui nascono i nostri comuni criteri del dovere, per cui preferiamo gli uni agli altri; il nostro senso del dovere segue sempre il corso abituale e naturale delle nostre passioni.

Per evitare di urtare il lettore, devo qui osservare che quando nego che la giustizia sia una virtù naturale, uso la parola *naturale* esclusivamente come contrapposta ad *artificiale*. In un altro senso della parola, così come non vi è nessun principio della mente umana più naturale del senso della virtù, così nessuna virtù è più naturale della giustizia. La capacità inventiva è propria della specie umana, e quando un'invenzione è ovvia e assolutamente necessaria, la si potrà

correttamente giudicare naturale come tutto ciò che deriva immediatamente dai princìpi originari senza l'intervento del pensiero o della riflessione. Sebbene le regole della giustizia siano *artificiali*, esse non sono *arbitrarie*; né è improprio chiamarle *leggi di natura*, se per naturale intendiamo ciò che è comune a una specie, o addirittura se limitiamo questa parola a significare ciò che è inseparabile dalla specie.

SEZIONE SECONDA

ORIGINE DELLA GIUSTIZIA E DELLA PROPRIETÀ

Passiamo ora a esaminare due problemi, e cioè *il modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini*, e *le ragioni che ci spingono ad attribuire alla osservanza o alla negligenza di queste regole una bellezza e una bruttezza morale.* Questi problemi appariranno in seguito distinti l'uno dall'altro; noi cominceremo dal primo.

A prima vista sembra che la natura si sia mostrata più crudele con l'uomo che con tutti gli animali che popolano questo pianeta, in quanto lo ha sovraccaricato di innumerevoli bisogni e necessità, mentre gli fornisce solo dei mezzi esigui per soddisfare queste necessità. Nelle altre creature, generalmente questi due aspetti si compensano reciprocamente. Se consideriamo il leone come un animale vorace e carnivoro, scopriremo facilmente che egli ha notevolissimi bisogni; ma se volgiamo la nostra attenzione alla sua costituzione fisica e al suo temperamento, alla sua agilità, al suo coraggio, alle sue armi e alla sua forza, scopriremo che le qualità di cui è dotato sono proporzionate ai suoi bisogni. La pecora e il bue sono privi di tutte queste qualità, ma i loro appetiti sono moderati e il loro cibo è di facile acquisto. Solo nell'uomo possiamo osservare al massimo grado questa innaturale congiunzione di debolezza e di bisogno. Non solo il cibo necessario per il suo sostentamento sfugge alle sue

ricerche e ai suoi tentativi di raggiungerlo, o almeno la sua produzione richiede lavoro, ma l'uomo deve anche possedere abiti e alloggio, per difendersi dalle intemperie; eppure, a considerarlo di per sé l'uomo non è fornito né di armi, né di forza, né di altre capacità naturali in grado di soddisfare in qualche misura tutti questi bisogni.

Solo con la società l'uomo è in grado di supplire alle sue mancanze e di porsi sullo stesso livello degli altri esseri del creato, e anzi di acquistare una superiorità su di essi. La società compensa tutte le sue debolezze; e sebbene in questa situazione si moltiplichino continuamente i suoi bisogni, pur tuttavia le sue capacità aumentano in misura ancora maggiore, e lo lasciano, da tutti i punti di vista, più soddisfatto e felice di quanto gli sia mai possibile divenire in una condizione solitaria e selvaggia. Quando ciascun individuo lavora per conto suo e solo per sé, la sua forza è troppo piccola per poter realizzare un lavoro apprezzabile; dato che il suo lavoro è speso per soddisfare tutti i suoi bisogni, egli non raggiunge mai la perfezione in nessuna arte particolare; e poiché le sue forze e i suoi successi non sono sempre costanti, il minimo fallimento nelle une o negli altri sarà inevitabilmente seguito da miseria e rovina. La società fornisce un rimedio a questi *tre* svantaggi. Con l'unione delle forze il nostro potere si accresce; con la divisione dei compiti le nostre capacità aumentano; e con l'aiuto reciproco siamo meno esposti al caso e alle disgrazie. È proprio in questo supplemento di *forza, capacità* e *sicurezza* che risiedono i vantaggi della società.

Per formare la società, però, non solo è necessario che essa sia vantaggiosa, ma anche che gli uomini si accorgano di questi vantaggi; ed è impossibile che nel loro stato selvaggio e incolto essi riescano a rendersene conto solo grazie allo studio e alla riflessione. È quindi una vera fortuna che a questi bisogni, i cui rimedi sono remoti e oscuri, si unisca un altro bisogno che, essendo di più facile e immediata soddisfazione, potrà essere a ragione considerato come il principio primo e originario della società umana. Questo bisogno non è altro che il naturale appetito tra i

sessi, che li unisce insieme e mantiene la loro unione, fino a quando tra di essi nascerà un nuovo legame: la sollecitudine per la loro prole comune. Questa nuova premura diviene anche un principio di unione tra i genitori e la prole, e dà forma a una società più numerosa, in cui i genitori governano in quanto dotati di superiore forza e saggezza, mentre allo stesso tempo sono limitati nell'esercizio della loro autorità dall'affetto naturale che provano per i loro figli. In breve tempo l'abitudine e il costume, agendo sulle tenere menti dei giovani, li rendono consapevoli dei vantaggi che possono ricavare dalla società, e contemporaneamente li rendono pian piano adatti a essa, smussando i duri spigoli e le affezioni indocili che impediscono il loro associarsi.

Infatti si deve ammettere che, sebbene le condizioni della natura umana possano rendere necessaria un'unione, e sebbene queste passioni della lussuria e dell'affetto naturale sembrino renderla inevitabile, tuttavia ci sono altri aspetti del nostro *carattere naturale* e delle *condizioni esterne*, estremamente svantaggiosi e perfino contrari alla unione necessaria alla società. Tra i primi possiamo giustamente ritenere che l'*egoismo* sia il più importante. Ho la sensazione che, generalmente parlando, le rappresentazioni di questa qualità si siano spinte troppo lontano, e che le descrizioni dell'umanità che certi filosofi si compiacciono tanto di dare a questo proposito siano tanto lontane dalla realtà quanto le storie di mostri che incontriamo nelle favole e nei romanzi. Ben lungi dal ritenere che gli uomini non abbiano alcun affetto per tutto ciò che va al di là di loro stessi, ritengo che, sebbene sia raro trovare un uomo che ami una certa persona più di se stesso, pur tuttavia è egualmente raro trovare una persona in cui tutte le affezioni benevole unite insieme non riescano a superare quelle egoistiche. Consultate l'esperienza comune: non troverete forse che, sebbene tutto il bilancio familiare sia controllato dal capofamiglia, tuttavia sono ben pochi coloro che non dedicano la più ampia parte dei loro averi ad accontentare le loro mogli e all'educazione dei loro figli, riservandone solo la minima parte al proprio uso personale e al proprio godimento? Ciò è

quanto possiamo osservare per quanto riguarda tutti coloro che hanno questi teneri vincoli, e possiamo presumere che accadrebbe lo stesso anche con gli altri, se si trovassero in una situazione analoga.

Ma sebbene, a onore della natura umana, dobbiamo riconoscere l'esistenza di questa generosità, possiamo pur tuttavia osservare che un'affezione così nobile, invece di rendere adatti gli uomini ad ampie società, è quasi tanto contraria a queste società quanto l'egoismo più stretto. Infatti, fino a che ognuno ama se stesso più di qualunque altra persona e, nel suo amore per gli altri, rivolge il suo affetto soprattutto ai suoi parenti e amici, ciò dovrà necessariamente produrre un contrasto di passioni e un conseguente contrasto di azioni, che non potrà non essere pericoloso per le unioni nate da poco.

Vale però la pena di rilevare che questa contrarietà di passioni comporterebbe solo un lieve pericolo, se a essa non si accompagnasse una particolarità delle *condizioni esterne* che le dà l'opportunità di esercitarsi. Ci sono tre specie diverse di beni che noi possediamo; la soddisfazione intima della nostra mente, i vantaggi esterni del nostro corpo e il godimento di quei beni che abbiamo acquisito con il nostro lavoro e la nostra buona sorte. Siamo perfettamente sicuri nel godimento dei beni del primo tipo. Quelli del secondo possono esserci sottratti, ma non possono essere di nessun vantaggio per colui che ce li toglie. Soltanto gli ultimi sono soggetti tanto alla violenza altrui quanto alla possibilità di passare da una persona a un'altra senza subire nessuna perdita o alterazione; e nello stesso tempo non esiste una quantità di questi beni sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti. Quindi, come l'aumento di questi beni costituisce il vantaggio principale della società, così l'*instabilità* del loro possesso, insieme con la loro *scarsezza*, ne costituisce l'ostacolo principale.

Invano ci aspetteremmo di trovare in una *natura incolta* un rimedio per questo inconveniente, o invano spereremmo di scoprire un principio non artificiale della mente umana, in grado di controllare la parzialità di queste affezioni e di farci

superare le tentazioni che nascono dalla nostra situazione. L'idea di giustizia non può mai servire a questo scopo, né può essere presa come un principio naturale in grado di ispirare agli uomini una equa condotta reciproca. Questa virtù, così come ora la intendiamo, non avrebbero mai potuto immaginarla uomini rozzi e selvaggi. Infatti la nozione di torto o di ingiustizia implica un atto immorale o vizioso commesso contro qualcun altro, e poiché ogni immoralità deriva da un insano difetto delle passioni e questo difetto deve essere giudicato in larga misura in base al corso ordinario della natura nella costituzione della mente, per sapere se noi siamo colpevoli di immoralità nei confronti di altri, basterà esaminare la forza naturale e abituale di tutte queste varie affezioni che sono dirette verso di loro. Risulta ora che, nella struttura originaria della nostra mente, la nostra attenzione è limitata soprattutto a noi stessi, in secondo luogo si estende ai nostri parenti e amici, e infine solo molto debolmente raggiunge gli estranei e le persone che ci sono indifferenti. Quindi questa parzialità e ineguaglianza di affezioni deve avere un'influenza non solo sul nostro comportamento e sulla nostra condotta nella società, ma anche sulle nostre idee di vizio e di virtù, al punto di farci considerare vizioso e immorale qualsiasi notevole allontanamento da un tale grado di parzialità, dovuto a un eccessivo allargamento o a un eccessivo restringimento di queste affezioni. Questo lo possiamo osservare nei giudizi che comunemente diamo sulle azioni, per cui biasimiamo una persona sia che essa concentri tutte le sue affezioni sulla sua famiglia, sia che la trascuri completamente, al punto da dare la preferenza, nel caso di un contrasto di interessi, a un estraneo o addirittura a un conoscente occasionale. Da tutto ciò deriva che le nostre idee morali naturali e incolte, invece di fornire un rimedio alla parzialità delle nostre affezioni, si conformano piuttosto a questa parzialità e le danno ulteriore forza e influenza.

Il rimedio, quindi, non viene dalla natura, ma dall'*artificio*; o, più propriamente parlando, la natura fornisce con il giudizio e con l'intelletto un rimedio a ciò che di irregolare

e di svantaggioso c'è nelle affezioni. Infatti quando gli uomini, in seguito alla loro prima educazione nella società, siano giunti a rendersi conto dei vantaggi infiniti che ne derivano e abbiano inoltre acquisito una nuova tendenza alla compagnia e alla conversazione; e una volta che si siano accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal loro continuo e instabile passare da una persona all'altra, dovranno cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fissi e costanti della mente e del corpo. Ciò non si può fare altrimenti che mediante una convenzione tra tutti i membri della società, e cioè quella di conferire stabilità al possesso di questi beni esterni e di lasciare che ognuno goda in pace di tutto ciò che riesca ad acquisire casualmente o con il suo lavoro. In questo modo ognuno sa ciò che può possedere in tutta tranquillità, mentre le passioni vengono così frenate nei loro movimenti parziali e contraddittori. Un freno del genere non è contrario a queste passioni, in quanto, se tale fosse stato, non avrebbe mai potuto affermarsi né conservarsi, ma è contrario solo ai movimenti avventati e impetuosi delle passioni. Invece di tradire il nostro interesse o quello dei nostri amici più cari, astenendoci dai beni altrui, non c'è altro modo di tenere conto di entrambi questi interessi che di ricorrere a questa convenzione; infatti in tal modo conserviamo la società, che è tanto necessaria sia alla loro conservazione e al loro benessere quanto ai nostri.

Questa convenzione non ha la natura di una *promessa*: infatti le stesse promesse, come vedremo in seguito[2], nascono da convenzioni umane. Essa rappresenta solo una consapevolezza generale per l'interesse comune, consapevolezza che tutti i membri della società esprimono l'un l'altro, e che li induce a regolare la loro condotta in base a certe regole. Osservo che è nel mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, *purché* egli agisca nello stesso modo nei miei confronti. Anche l'altro è consapevole di un ana-

[2] [Libro III, parte II, sez. 5.]

logo interesse a regolare la sua condotta. Quando ci si esprime reciprocamente questa consapevolezza dell'interesse comune, così che essa risulti nota a entrambi, allora essa produce una risoluzione e un comportamento adeguato. E questo, di certo, si può chiamare abbastanza propriamente una convenzione o un accordo tra di noi, anche se manca qualsiasi promessa, dato che le azioni di ciascuno di noi sono in rapporto con quelle altrui e le compiamo in base alla supposizione che l'altro dovrà compierne certe altre. Due uomini che sospingono una barca a forza di remi lo fanno in virtù di un accordo o di una convenzione, sebbene essi non si siano dati alcuna promessa reciproca. La regola della stabilità del possesso non solo deriva dalle convenzioni umane, ma sorge inoltre gradualmente e acquista forza attraverso un lento progresso, e in virtù di una reiterata esperienza degli inconvenienti che sorgono dal trasgredirla. Questa esperienza, anzi, ci dà ulteriori assicurazioni che la consapevolezza del reciproco interesse è divenuta comune a tutti i nostri compagni e ci dà fiducia sulla futura regolarità della loro condotta: e solo su questa aspettativa si fondano la nostra moderazione e la nostra astensione dai beni altrui. Analogamente, anche le lingue si sono gradualmente stabilite grazie a delle convenzioni umane e senza alcuna promessa; e analogamente, l'oro e l'argento sono diventati le comuni misure di scambio, e sono considerati pagamento sufficiente per ciò che ha cento volte il loro valore.

Dopo che si è consolidata questa convenzione relativa alla astensione dai beni altrui, e dopo che ognuno ha raggiunto la stabilità dei beni che possiede, sorgono immediatamente le idee di giustizia e di ingiustizia, così come quelle di *proprietà*, *diritto* e *obbligo*. Queste ultime sono completamente inintelligibili se non si comprendono le prime. La nostra proprietà non è null'altro che quell'insieme di beni il cui possesso costante è stabilito dalle leggi della società, cioè dalle leggi della giustizia. Perciò coloro che usano le parole *proprietà*, *diritto* o *obbligo*, prima di avere spiegato l'origine della giustizia, o che addirittura le usano proprio per spiegarla, sono colpevoli di un grossolano errore e non

possono mai ragionare su di una solida base. La proprietà di un uomo è un oggetto in relazione con lui; questa relazione non è naturale, ma morale e basata sulla giustizia: è del tutto assurdo, quindi, immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno la natura della giustizia, e senza mostrare la sua origine nell'artificio e nell'invenzione degli uomini. L'origine della giustizia spiega quella della proprietà; è lo stesso artificio che dà vita a entrambe. Poiché il nostro primo e più naturale sentimento morale si basa sulla natura delle nostre passioni, e dà la preferenza a noi stessi e agli amici rispetto agli estranei, è impossibile che esistano naturalmente un diritto o una proprietà stabili, fino a quando le passioni opposte degli uomini li spingono in direzioni contrarie, e non sono frenate da una convenzione o da un accordo.

Nessuno può dubitare che la convenzione in base alla quale si distinguono le proprietà e si definisce la stabilità del possesso è tra tutte le circostanze la più necessaria al costituirsi della società umana, e che una volta raggiunto l'accordo per determinare e osservare queste regole, resta poco o nulla da fare per instaurare un'armonia e una concordia perfetta. Tutte le passioni diverse da quella dell'interesse, o sono facilmente frenabili oppure non hanno delle conseguenze così dannose quando ci si abbandona a esse. Si deve quindi considerare la *vanità* come una passione sociale e un modo di unione tra gli uomini; le passioni della *pietà* e dell'*amore* debbono essere considerate nella stessa luce; e per quanto riguarda l'*invidia* e la *vendetta,* sebbene esse siano dannose, agiscono solo di tanto in tanto e sono rivolte contro particolari persone che noi consideriamo nostri superiori o nostri nemici. Soltanto questa avidità di acquisire dei beni e dei possedimenti per noi e per i nostri amici più cari è insaziabile, perpetua, universale e immediatamente rovinosa per la società. È ben difficile che ci sia qualcuno che non sia mosso da questa avidità, e non c'è nessuno che non abbia un qualche motivo di temerla, quando essa agisce senza alcun freno e dà libero corso ai suoi moti primi e più naturali. Così che, in definitiva, dobbiamo rite-

nere che le difficoltà nel costituirsi della società saranno maggiori o minori proporzionalmente a quelle che incontreremo nel regolare e nel frenare questa passione.

È certo che nessuna affezione della mente umana ha né una forza sufficiente né una direzione adatta a controbilanciare l'amore del guadagno e a rendere gli uomini dei membri adatti alla società, facendoli astenere dai beni altrui. La benevolenza nei confronti degli estranei è troppo debole a questo scopo; e per quanto riguarda le altre passioni, vediamo che esse ravvivano questa avidità, se solo consideriamo che, quanto maggiori sono i nostri beni, tanto maggiore è la capacità che abbiamo di appagare tutti i nostri appetiti. Non c'è nessuna passione che, perciò, sia in grado di controllare questa tendenza all'interesse personale, tranne questa stessa tendenza mediante un cambiamento di direzione. Ora, perché questo cambiamento avvenga, basterà soltanto un minimo di riflessione; sarà infatti evidente che la passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata che lasciandola pienamente libera, e che conservando la società facciamo dei progressi molto maggiori nell'acquisire beni di quanti ne faremmo nello stato di solitudine e di abbandono che segue necessariamente la violenza e una licenza universale. Perciò il problema relativo alla malvagità o alla bontà della natura umana non ha minimamente a che fare con quest'altro problema relativo all'origine della società; e non c'è niente altro di cui si debba tener conto tranne i gradi di sagacia e di follia degli uomini. Infatti, che la passione dell'interesse personale sia considerata un vizio oppure una virtù è esattamente la stessa cosa; infatti, soltanto lei riesce a frenare se stessa; così che se essa è virtuosa gli uomini divengono sociali grazie alla loro virtù, se è viziosa è il loro vizio ad avere lo stesso effetto.

Ora, dato che questa passione riesce a frenarsi in quanto si stabilisce la regola della stabilità del possesso, se questa regola fosse molto astrusa e di difficile invenzione, allora la società dovrebbe essere ritenuta in un certo modo accidentale ed effetto di molte generazioni. Ma se ci accorgiamo che non c'è nulla di più semplice e ovvio di questa regola, che ogni

genitore al fine di conservare la pace tra i suoi figli deve stabilirla, e che questi primi rudimenti della giustizia debbono essere perfezionati quotidianamente a mano a mano che la società si allarga: se tutto ciò ci risulterà evidente, come certamente lo deve, potremo concludere che è del tutto impossibile che gli uomini restino per un lungo periodo di tempo in questa condizione selvaggia che precede la società, e che anzi si può giustamente considerare sociale lo stesso loro stato e condizione iniziale. Ciò non impedisce, però, che dei filosofi possano, se lo desiderano, arrivare, con i loro ragionamenti fino al presunto *stato di natura*, purché ammettano che si tratta di una semplice finzione filosofica che non ha mai avuto alcuna realtà e che mai avrebbe potuto averne. Dato che la natura umana è composta di due parti principali, necessariamente presenti in tutte le sue azioni, le affezioni e l'intelletto, è certo che i ciechi movimenti delle prime senza la guida del secondo rendono gli uomini del tutto inadatti alla società; ed è quindi consentito prendere separatamente in considerazione gli effetti che risultano dalle operazioni di queste due parti componenti della mente prese isolatamente. Ai filosofi morali si può accordare la stessa libertà concessa ai filosofi naturali, e questi ultimi sono soliti considerare ogni moto come un composto che consiste di due parti distinte l'una dall'altra, sebbene nello stesso tempo essi riconoscano che questo moto è in se stesso non composto e indivisibile.

Questo *stato di natura* deve essere perciò considerato come una semplice finzione, non diversamente dall'*età dell'oro* inventata dai poeti; con questa sola differenza: che si descrive il primo come pieno di guerra, violenza e ingiustizia, mentre si dipinge la seconda come la più meravigliosa e la più pacifica condizione che si possa immaginare. Se bisogna credere ai poeti, le stagioni erano, in questa prima età della natura, tanto temperate che gli uomini non avevano affatto bisogno di premunirsi con abiti e case contro la violenza del caldo e del freddo. Dalle sorgenti sgorgavano fiumi di vino e di latte: le querce davano miele e la natura produceva spontaneamente i suoi frutti più delicati. Né questi

erano i principali vantaggi di quell'età felice: non solo erano estranei alla natura uragani e tempeste, ma erano anche ignote ai cuori umani quelle ben più furiose tempeste che ora causano tanto tumulto e provocano tanta confusione. Non si sentiva mai parlare di avarizia, ambizione, crudeltà ed egoismo; sentimenti affettuosi, compassione, simpatia erano i soli moti di cui la mente umana era allora capace. Perfino la distinzione tra il *mio* e il *tuo* era bandita da questa felice razza di mortali, portandosi via con sé le stesse nozioni di proprietà e obbligo, di giustizia e ingiustizia.

Senza dubbio si deve considerare tutto ciò come una oziosa finzione; pur tuttavia essa merita la nostra attenzione perché non c'è nulla che mostri con maggiore evidenza l'origine di quelle virtù che sono argomento della nostra indagine. Ho già osservato che la giustizia trova la sua origine nelle convenzioni umane e che queste ultime vanno intese come un rimedio a certi inconvenienti che derivano dal concorso di certe *qualità* della mente umana e della *situazione* degli oggetti esterni. Le qualità della mente sono l'*egoismo* e una *generosità limitata*; e la situazione degli oggetti esterni è data dalla loro *facilità di cambiare* possessore e dalla loro *scarsezza* rispetto ai bisogni e ai desideri degli uomini. Per quanto i filosofi possano avere visto in queste speculazioni motivo di perplessità, i poeti hanno invece trovato una guida più infallibile in un certo gusto o istinto comune, che nella maggior parte dei ragionamenti supera qualsiasi ragionamento di quell'arte e di quella filosofia che noi abbiamo fino a oggi conosciuto. Essi si sono accorti facilmente che, se ogni uomo avesse un tenero atteggiamento per gli altri, o se la natura potesse abbondantemente supplire a tutti i nostri bisogni e desideri, allora non potrebbe esistere quella gelosia di interessi che la giustizia presuppone; né si presenterebbe nessuna occasione per quelle distinzioni e quei limiti della proprietà e del possesso che attualmente troviamo tra gli esseri umani. Aumentate sufficientemente la benevolenza degli uomini, o la bontà della natura, e renderete del tutto inutile la giustizia, che sarà sostituita da virtù molto più nobili e da fortune molto più apprezzabili. L'egoismo degli

uomini è stimolato dal fatto che, in proporzione ai nostri bisogni, pochi sono i beni in nostro possesso; ed è per frenare questo egoismo che gli uomini sono stati obbligati a separarsi dalla comunità e a distinguere tra i beni propri e quelli altrui.

Non abbiamo bisogno di ricorrere alle finzioni dei poeti per apprendere che le cose stanno così; ma oltre che con il ragionamento, possiamo scoprire la stessa verità mediante l'esperienza comune e l'osservazione. È facile constatare che, quando degli amici provano un cordiale sentimento di affetto reciproco, mettono tutto in comune; e che le persone sposate, in particolare, perdono reciprocamente la loro proprietà e non conoscono il *mio* e il *tuo*, che sono tanto necessari e pur tuttavia causano tanti turbamenti nella società umana. Si ha lo stesso effetto quando cambiano le condizioni dell'umanità, come quando ad esempio c'è una tale abbondanza di una certa cosa da soddisfare tutti i desideri degli uomini: caso in cui si perde completamente la distinzione della proprietà e tutto viene messo in comune. Questo è quanto possiamo osservare per l'aria e per l'acqua, che pur sono i più importanti tra tutti gli oggetti esterni; e possiamo facilmente concludere che se gli uomini fossero forniti di tutto con la stessa abbondanza, o se *tutti* avessero per *tutti gli altri* lo stesso affetto e la stessa tenerezza che provano per se stessi, la giustizia e l'ingiustizia sarebbero egualmente ignote agli uomini.

Ecco quindi una proposizione che ritengo possa essere considerata certa: *la giustizia deriva la sua origine solo dall'egoismo e dalla limitata generosità degli uomini oltre che dalle insufficienti risorse che la natura ha predisposto per la soddisfazione dei loro bisogni.* Se ci volgiamo indietro scopriremo che questa proposizione conferisce una forza ulteriore ad alcune delle osservazioni che abbiamo già fatto su questo argomento.

In *primo* luogo possiamo da ciò concludere che una considerazione per l'interesse pubblico, o una forte ed estesa benevolenza non costituiscono il motivo primo e originario che ci spinge a osservare le regole della giustizia: si am-

metterà infatti che se gli uomini fossero dotati di una simile benevolenza, queste regole non ci sarebbero mai neanche venute in mente.

In *secondo* luogo, in base allo stesso principio possiamo concludere che il senso della giustizia non è fondato sulla ragione o sulla scoperta di certe connessioni e relazioni di idee eterne, immutabili e universalmente obbligatorie. Infatti, poiché si ammette che un cambiamento, simile a quello sopra accennato, nel temperamento e nelle condizioni della umanità, muterebbe integralmente i nostri doveri e i nostri obblighi, è necessario, quindi, per il sistema corrente secondo cui *il senso della virtù deriva dalla ragione,* mostrare come questo mutamento debba produrre un mutamento corrispondente nelle relazioni e nelle idee. Ma è evidente che la sola causa per cui una estesa generosità dell'uomo e una grande abbondanza di tutti i beni annullerebbero la stessa idea di giustizia, sta nel fatto che la renderebbero inutile; mentre, al contrario, la benevolenza limitata dell'uomo e la sua precaria condizione generano questa virtù solo in quanto la rendono necessaria per l'interesse pubblico e per l'interesse di ogni individuo. È stata quindi una preoccupazione per il nostro interesse e per quello pubblico che ci ha spinti a formulare le leggi della giustizia; e nulla può essere più certo del fatto che a darci questa preoccupazione non è una relazione di idee, ma le nostre impressioni e i nostri sentimenti, senza dei quali ogni cosa in natura ci sarebbe perfettamente indifferente e non potrebbe minimamente influenzarci. Il senso della giustizia non è quindi fondato sulle nostre idee, ma sulle nostre impressioni.

In *terzo* luogo, possiamo ulteriormente confermare la precedente proposizione, secondo cui *quelle impressioni che suscitano questo senso della giustizia non sono naturali per la mente dell'uomo, ma sorgono dall'artificio e dalle convenzioni umane.* Infatti, poiché un significativo cambiamento del carattere e delle condizioni distrugge insieme giustizia e ingiustizia, e poiché un simile cambiamento ha un effetto solo in quanto cambia l'interesse nostro e quello pubblico, ne segue che la prima formulazione della giustizia dipende

da questi interessi differenti. Ma se fosse connaturato negli uomini perseguire l'interesse pubblico di tutto cuore, non avrebbero mai pensato di limitarsi l'un l'altro con queste regole; e se essi perseguissero il loro interesse personale senza nessuna precauzione, si precipiterebbero a capofitto in ingiustizie e violenze di ogni genere. Queste regole sono quindi artificiali e tendono al loro fine in un modo obliquo e indiretto, e l'interesse che le fa nascere non è di un tipo che potrebbe essere perseguito grazie alle passioni umane naturali e non artificiali.

Per rendere ciò più evidente, considerate che sebbene le regole della giustizia siano stabilite semplicemente per interesse, la loro connessione con l'interesse è in qualche modo singolare ed è differente da quella che possiamo constatare in altre occasioni. Un atto isolato di giustizia è spesso contrario all'*interesse pubblico*, e se restasse isolato, senza essere seguito da altri atti, potrebbe di per sé risultare molto dannoso per la società. Quando un uomo di merito e dalle inclinazioni generose restituisce una grande fortuna a un avaro o a un pericoloso fanatico, agisce giustamente e in modo lodevole, ma a scapito dell'interesse pubblico. Né ogni singolo atto di giustizia considerato di per se stesso conduce all'interesse privato più di quanto conduca all'interesse pubblico; ed è facile capire come un uomo possa impoverirsi con un solo atto di esemplare integrità, e avere ragione di desiderare che, per quanto riguarda questo singolo atto, le leggi della giustizia vengano per un momento sospese in tutto l'universo. Ma sebbene singoli atti di giustizia possano essere contrari all'interesse pubblico o a quello privato, è certo che il piano o lo schema nel suo complesso è estremamente utile, anzi assolutamente necessario, tanto come sostegno per la società quanto per il benessere di ogni individuo. È impossibile separare il bene dal male. La proprietà deve essere stabile, e bisogna fissarla con delle regole generali. Sebbene in un certo caso si possa andare a scapito dell'interesse pubblico, questo male momentaneo è ampiamente compensato da una costante osservazione delle regole, e dalla pace e dall'ordine che esse stabiliscono nella società. E anche

ogni singola persona deve trovarvi un guadagno, alla resa dei conti; infatti, senza giustizia la società dovrà immediatamente dissolversi e ogni individuo dovrà cadere in quella condizione selvaggia e solitaria che è infinitamente peggiore della peggiore situazione che si possa ipotizzare nella società. Perciò quando gli uomini avranno fatto abbastanza esperienza da poter osservare che qualunque sia la conseguenza di un unico atto di giustizia, compiuto da una singola persona, tuttavia l'intero sistema delle azioni, cui concorre l'intera società, è infinitamente vantaggioso per l'insieme e per le singole parti, non ci vorrà molto perché si presentino la giustizia e la proprietà. Ogni membro della società ha coscienza di questo interesse; ognuno comunica ai suoi compagni questa sua consapevolezza insieme con la decisione da lui presa di conformare le sue azioni a questo interesse, a condizione che gli altri facciano lo stesso. Non c'è bisogno di altro per indurre chiunque a compiere un atto di giustizia non appena se ne presenta l'opportunità. Questo atto diventa un esempio per gli altri; e così la giustizia si istituisce grazie a una specie di convenzione o accordo; cioè a dire, mediante una coscienza dell'interesse che si suppone sia comune a tutti, e quando ogni singolo atto è compiuto con l'aspettativa che gli altri si comporteranno analogamente. Senza una convenzione del genere, nessuno avrebbe mai pensato a una virtù quale la giustizia, o sarebbe stato indotto a conformare le sue azioni a essa. Se prendiamo un atto isolato, la mia giustizia può essere dannosa sotto qualsiasi aspetto, ed è solo supponendo che gli altri imiteranno il mio esempio che posso essere indotto ad abbracciare questa virtù; solo questa combinazione può infatti rendere vantaggiosa la giustizia, o offrirmi dei motivi per conformarmi alle sue regole.

Veniamo ora alla *seconda* questione proposta, e cioè al *perché annettiamo alla giustizia l'idea di virtù, e quella di vizio all'ingiustizia.* Questo problema non ci tratterrà a lungo, dati i princìpi che abbiamo già stabilito. Tutto ciò che possiamo dire attualmente a questo proposito lo potremo sbri-

gare in poche parole, e per una più esauriente risposta il lettore dovrà aspettare la *terza* parte di questo libro. L'obbligo *naturale* alla giustizia, e cioè l'interesse, è già stato interamente spiegato, ma prima di poter fornire una spiegazione completa e soddisfacente dell'obbligo *morale*, ovvero del sentimento del giusto e dell'ingiusto, bisognerà esaminare le virtù naturali.

Dopo che gli uomini hanno appreso per esperienza che il loro egoismo e la loro generosità limitata, lasciati del tutto in libertà, li rende totalmente inadatti alla società, e dopo che essi hanno nello stesso tempo osservato che la società è necessaria per la soddisfazione di queste stesse passioni, vengono naturalmente spinti a sottoporsi al freno di regole che possano rendere i loro rapporti più sicuri e vantaggiosi. Per cui inizialmente sono spinti a stabilire e a osservare queste regole, tanto in generale quanto in ogni caso particolare, solo da una considerazione per l'interesse; e questo motivo è sufficientemente forte ed efficace per il formarsi della società. Ma quando la società è divenuta numerosa ed è cresciuta fino a formare una tribù o un popolo, questo interesse risulta più remoto; e gli uomini non comprendono così facilmente, come nel caso invece di una società più ristretta e limitata, che a ogni infrazione di queste regole seguirà disordine e confusione. Ma per quanto nelle nostre azioni possiamo perdere di vista frequentemente l'interesse che abbiamo a mantenere l'ordine, e possiamo seguire un interesse minore ma più immediato, non manchiamo mai di osservare il danno che riceviamo, direttamente o indirettamente, dalle ingiustizie altrui: in questo caso, infatti, non siamo né accecati dalla passione, né influenzati da una tentazione contraria. Anzi, quando l'ingiustizia è così lontana da noi da non influenzare in alcun modo il nostro interesse, essa pur tuttavia ci risulta sgradevole, poiché la consideriamo come pregiudizievole per la società umana e dannosa per chiunque avvicini la persona che ne è colpevole. Partecipiamo del dolore altrui per *simpatia*; e poiché ogni cosa che nelle azioni umane provoca dolore viene, da un punto di vista generale, chiamata vizio, e qualsiasi cosa che produce sod-

disfazione viene allo stesso modo denominata virtù: questa è la ragione per cui il senso del bene e del male morale deriva dalla giustizia e dall'ingiustizia. E sebbene, in questo caso, tale senso derivi solo dalla contemplazione delle azioni altrui, tuttavia non manchiamo di estenderlo anche alle nostre stesse azioni. La *regola generale* si estende al di là di quei casi da cui è sorta, mentre allo stesso tempo *simpatizziamo* naturalmente con i sentimenti che altri hanno verso di noi. *Così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che* fa sorgere *la giustizia; mentre una* simpatia *con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'*approvazione morale *che accompagna questa virtù.*

Sebbene questo corso dei sentimenti sia *naturale* e anzi necessario, è certo che esso è secondato dall'artificio dei politici, che al fine di governare gli uomini più facilmente, e di conservare la pace nella società umana, si sono sforzati di far nascere la stima per la giustizia e l'avversione per l'ingiustizia. Questo artificio, senza dubbio, deve avere i suoi effetti, ma è più che evidente che certi scrittori di morale si sono spinti troppo avanti, e sembra proprio che abbiano dedicato tutti i loro sforzi a estirpare dall'umanità qualsiasi senso della virtù. Un artificio dei politici può aiutare la natura nel produrre quei sentimenti che essa ci suggerisce, e può anche, in certe occasioni, produrre da solo approvazione o stima per una certa azione particolare; ma è impossibile che l'artificio, da solo, sia la causa della distinzione che noi facciamo tra vizio e virtù. Infatti, se la natura non ci aiutasse a questo proposito, i politici parlerebbero inutilmente di *onorevole* o *disonorevole*, *lodevole* o *biasimevole.* Queste parole risulterebbero assolutamente inintelligibili, e a loro non sarebbe collegata nessuna idea, proprio come se fossero parole di una lingua a noi del tutto ignota. Il massimo che i politici possono fare, è di estendere i sentimenti naturali al di là dei limiti originari, ma la natura deve pur tuttavia fornirci i materiali e darci una qualche nozione delle distinzioni morali.

Come la lode e il biasimo accrescono la nostra stima per la giustizia, così l'educazione e l'istruzione privata contri-

buiscono allo stesso effetto. Infatti i genitori osservano facilmente che un uomo è tanto più utile a se stesso e agli altri quanto più è probo e onorato; e che questi princìpi hanno maggior forza quando il costume e l'educazione secondano l'interesse e la riflessione. Per questa ragione i genitori sono spinti a inculcare nei loro bambini, fin dalla prima infanzia, i princìpi della probità e a insegnare loro a considerare degno e onorevole il rispetto di queste regole grazie alle quali si conserva la società, e bassa e infamante la loro violazione. A questo modo i sentimenti dell'onore possono radicarsi nelle loro tenere menti e acquisire una tale fermezza e solidità da essere ben poco diversi dai princìpi più essenziali della nostra natura e più profondamente radicati nella nostra costituzione interna.

Quel che, inoltre, contribuisce ad accrescere la solidità di questi sentimenti è l'interesse per la nostra reputazione, una volta che si sia fermamente stabilita tra gli uomini l'opinione *che un merito o un demerito accompagna la giustizia o l'ingiustizia.* Non c'è nulla che ci tocca più da vicino della nostra reputazione, e la nostra reputazione dipende soprattutto dalla nostra condotta relativamente alla proprietà altrui. Per questa ragione, chiunque si preoccupi per il nostro carattere o intenda vivere in buoni rapporti con l'umanità deve stabilire come legge inviolabile per se stesso di non essere mai indotto, da tentazioni di nessun genere, a violare quei princìpi che sono essenziali a un uomo probo e onorato.

Farò ancora una sola osservazione prima di abbandonare questo argomento, e cioè che sebbene io asserisca che nello *stato di natura,* ovvero in quello stato immaginario che ha preceduto la società, non ci può essere né la giustizia né l'ingiustizia, pur tuttavia non asserisco che in un tale stato fosse ammesso violare la proprietà altrui. Sostengo solo che non esisteva la proprietà e che quindi non potevano neanche esserci giustizia o ingiustizia. Avrò occasione di avanzare una considerazione analoga riguardo alle *promesse* quando giungerò a occuparmene; e spero che essa, una volta

che sia attentamente soppesata, basterà ad allontanare ogni riprovazione dalle precedenti opinioni sulla giustizia e sulla ingiustizia.

SEZIONE TERZA

REGOLE CHE DETERMINANO LA PROPRIETÀ

(occupaz., prescriz., accessione, successione)

Sebbene l'istituzione della regola che riguarda la stabilità del possesso sia non solo utile, ma anche assolutamente necessaria alla società umana, questa regola non può servire a nessuno scopo fintantoché rimane in termini così generali. Bisogna indicare un metodo che ci permetta di decidere quali particolari beni debbano essere assegnati a ogni particolare persona, mentre il resto dell'umanità è esclusa dal loro possesso e dal loro godimento. Il nostro compito, quindi, sarà ora quello di scoprire delle ragioni che modificano questa regola generale e la rendono adeguata alle abitudini e alla prassi comune del mondo.

È chiaro che queste ragioni non derivano dal fatto che una certa *particolare* persona o la società ricaverebbero dal godimento di certi beni *particolari* una utilità o un vantaggio superiori a quelli che risulterebbero se a possedere tali beni fosse una qualsiasi altra persona. Sarebbe senza dubbio meglio che ognuno possedesse ciò che gli è più conveniente e più appropriato; ma, oltre al fatto che questa relazione di convenienza può essere comune a parecchie cose nello stesso tempo, essa è soggetta a così numerose controversie e gli uomini sono tanto parziali e appassionati nel giudicare di queste controversie, che una regola così vaga e incerta risulterebbe del tutto incompatibile con la pace della società umana. La convenzione relativa alla stabilità del possesso è stata istituita per eliminare tutte le occasioni di discordia e di contesa; e non si sarebbe mai raggiunto questo fine se si fosse concesso di applicare questa regola in modo differente in ogni singolo caso a seconda della particolare utilità riscontrabile in un'applicazione del genere.

La giustizia, nelle sue decisioni, non tiene conto dell'adeguatezza e dell'inadeguatezza degli oggetti alle singole persone, ma procede tenendo conto di prospettive più ampie. Un uomo, generoso o avaro che sia, sarà ugualmente ben accetto alla giustizia, e otterrà con la medesima facilità una decisione a suo favore, anche su ciò che per lui è completamente inutile.

Ne deriva che la regola generale secondo cui *il possesso deve essere stabile* viene fatta valere non già mediante giudizi particolari, ma mediante altre regole generali che si devono estendere alla totalità della società, e non permettono eccezioni, né dovute a malevolenza né a favoritismi. Come esemplificazione propongo il caso seguente. Immaginiamo in primo luogo gli uomini nella loro condizione selvaggia e solitaria, e supponiamo che, essendo coscienti dell'infelicità di questa condizione e prevedendo i vantaggi che risulterebbero dalla società, cerchino la compagnia l'uno dell'altro e si offrano reciproca protezione e assistenza. Supponiamo anche che essi siano dotati di tale sagacia da percepire immediatamente che l'ostacolo principale alla costruzione di una società e di un'associazione sta nell'avidità e nell'egoismo del loro temperamento naturale; per porre rimedio a ciò essi istituiscono una convenzione per la stabilità del possesso e per un freno e una limitazione reciproci. Mi rendo conto che questo modo di procedere non è del tutto naturale; ma, oltre al fatto che io qui suppongo solo che si sia arrivati improvvisamente a quelle conclusioni che di fatto furono raggiunte insensibilmente e per gradi: oltre a ciò, dico, è estremamente probabile che numerose persone, una volta che per vari motivi siano separate dalle società a cui appartenevano precedentemente, possano sentirsi obbligate a formare tra di loro una nuova società, e in questo caso sarebbero completamente nella situazione sopra indicata.

È evidente che in questa situazione la loro prima difficoltà, dopo essere arrivati alla generale convenzione per l'istituzione della società e per la stabilità nel possesso, sarà quella di separare i loro beni e di assegnare a ciascuno la sua porzione particolare che per il futuro dovrà godere senza preoc-

cupazioni. Questa difficoltà non li impegnerà a lungo, perché immediatamente dovrà presentarsi a loro, come il più naturale degli espedienti, che ognuno continui a godere ciò di cui è padrone al presente e che la proprietà o il possesso costante si uniscano al possesso immediato. Tale è l'effetto dell'abitudine, che essa non solo ci familiarizza con tutto ciò che abbiamo goduto a lungo, ma ci comunica anche un affetto per questo qualcosa, e ce lo fa preferire ad altri oggetti che possono anche avere un valore maggiore, ma che ci sono meno noti. Ciò che abbiamo avuto a lungo davanti ai nostri occhi e che è stato spesso utilizzato a nostro vantaggio è proprio *ciò* da cui siamo maggiormente restii a separarci; mentre possiamo facilmente vivere senza beni che non abbiamo mai goduto e a cui non siamo abituati. È evidente, quindi, che gli uomini accetterebbero facilmente l'espediente *che ognuno continui a godere ciò che attualmente possiede*, e questa è la ragione per cui essi si accorderebbero del tutto naturalmente nel preferirlo [3].

[3] In filosofia non c'è problema più difficile che quello di determinare, quando per lo stesso fenomeno si hanno più cause, qual è la principale e la predominante. È raro che ci sia un argomento davvero preciso a decidere la nostra scelta, e gli uomini si debbono contentare di farsi guidare da una sorta di gusto o immaginazione che nasce dall'analogia e da un confronto di casi simili. Così, nel caso in questione, ci sono senza dubbio motivi di interesse pubblico per la maggior parte delle regole che determinano la proprietà, ma pur tuttavia io sospetto che queste regole siano fissate soprattutto dall'immaginazione, ovvero dalle proprietà più frivole del nostro pensiero e della nostra facoltà di rappresentazione. Passerò ora a spiegare queste cause lasciando alla scelta del lettore se egli preferisce quelle derivate dall'utilità pubblica o quelle derivate dall'immaginazione. Cominciamo con il diritto del possessore attuale.

Si tratta di una qualità, che ho già (*a*) osservato nella natura umana, per cui, quando si trovano due oggetti legati da una stretta relazione reciproca, la mente è portata ad attribuire a essi una relazione ulteriore per completarne l'unione; e questa inclinazione è tanto forte da farci spesso cadere in errore (quale ad esempio quello dell'unione di pensiero e materia) se scopriamo che questo errore può servire allo

(*a*) Libro I, parte IV, sez. 5.

Ma possiamo osservare che, sebbene la regola di attribuire la proprietà al possessore attuale sia del tutto naturale, e quindi utile, pur tuttavia la sua utilità non si estende al di là della formazione iniziale della società, e non ci potrebbe essere niente di più fatale che un costante rispetto di questa regola, cosa che escluderebbe qualsiasi restituzione

scopo. Molte delle nostre impressioni non sono in grado di avere un posto o una posizione nello spazio; pur tuttavia noi supponiamo che quelle stesse impressioni abbiano una congiunzione spaziale, come le impressioni della vista e del tatto, semplicemente perché esse sono connesse dalla causalità e sono già unite nell'immaginazione. Dunque, poiché possiamo inventare una nuova relazione, e addirittura una relazione assurda, al fine di completare un'unione, sarà facile immaginare che se ci fossero delle relazioni che dipendessero dalla mente, questa le unirebbe subito con qualche relazione precedente e unirebbe, mediante un nuovo legame, quegli oggetti che sono già uniti nell'immaginazione. Così, ad esempio, nel dare un certo ordine a degli oggetti, non manchiamo mai di mettere quelli che si *rassomigliano* in *contiguità* gli uni con gli altri, o almeno in posizioni reciprocamente *corrispondenti*; sentiamo infatti una certa soddisfazione nell'unire la relazione di contiguità a quella di rassomiglianza, ossia la rassomiglianza di posizione a quella di qualità. Ciò si può facilmente spiegare ricorrendo alle note proprietà della natura umana. Quando la mente è spinta a unire certi oggetti, ma è indecisa sulla scelta degli oggetti particolari, essa volge naturalmente il suo sguardo a quelli che sono già uniti insieme. Essi sono già uniti nella mente e si presentano contemporaneamente alla rappresentazione; ben lungi dal richiedere una nuova ragione per la loro unione, ce ne vorrebbe invece una molto forte per farci trascurare quest'affinità naturale. Avremo occasione di spiegare questo punto più esaurientemente in seguito, quando ci soffermeremo a parlare della *bellezza*. Per ora possiamo accontentarci di osservare che lo stesso amore dell'ordine e dell'uniformità che dispone in un certo modo i libri in una biblioteca e le sedie in un salotto contribuisce alla formazione della società e al benessere dell'umanità, modificando la regola generale che riguarda la stabilità del possesso. E poiché la proprietà costituisce una relazione tra una persona e un oggetto, è naturale fondarla su qualche relazione precedente, e poiché la proprietà non è niente altro che il possesso costante garantito dalle leggi della società, è naturale aggiungerla al possesso presente, che costituisce una relazione che le rassomiglia. Infatti anche ciò ha la sua influenza: se è naturale unire ogni sorta di relazione, ancora più naturale è unire quelle relazioni che si rassomigliano e sono collegate le une con le altre.

e autorizzerebbe e ricompenserebbe qualsiasi ingiustizia. Perciò dobbiamo ricercare un'altra circostanza che possa far sorgere la proprietà dopo il formarsi della società; di circostanze di questo genere quattro mi sembrano particolarmente importanti, e cioè l'occupazione, la prescrizione, l'accessione e la successione. Esamineremo brevemente ciascuna di esse cominciando con l'*occupazione*.

Il possesso di tutti i beni esterni è mutevole e incerto; questo è uno degli ostacoli più significativi all'istituirsi della società, ed è la ragione per cui, per accordo universale, esplicito o tacito, gli uomini si pongono un freno mediante quelle che ora chiamiamo regole della giustizia e dell'equità. L'infelicità della condizione che precede questo freno è la causa per cui ci sottomettiamo a questo rimedio il più rapidamente possibile, e questo ci fornisce immediatamente una ragione del perché noi colleghiamo l'idea di proprietà al primo possesso, ovvero all'*occupazione*. Gli uomini non vogliono lasciare in sospeso la proprietà, neppure per un brevissimo tempo, o aprire il minimo spiraglio alla violenza e al disordine. A ciò possiamo aggiungere che il primo possesso è sempre quello che più di tutti richiama l'attenzione, e se noi lo trascurassimo non vi sarebbe neanche l'ombra di una ragione per assegnare la proprietà a un possesso successivo [4].

Non ci resta quindi che determinare cosa si intende esattamente con possesso, e non è cosa tanto facile come può

[4] Alcuni filosofi spiegano il diritto di occupazione dicendo che ogni uomo è proprietario del proprio lavoro, e che, quando questo lavoro si lega a qualcosa, esso gli dà la proprietà del tutto. Ma: 1) ci sono parecchi tipi di occupazione nei quali non si può dire che noi leghiamo il nostro lavoro all'oggetto che acquisiamo, come quando entriamo in possesso di un prato facendovi pascolare il nostro bestiame; 2) ciò significa spiegare la questione mediante l'*accessione* cadendo così in un inutile circolo; 3) solo in senso metaforico si può dire che leghiamo il nostro lavoro a una certa cosa. Propriamente parlando, non facciamo altro che provocare un'alterazione di questa cosa mediante il nostro lavoro. Questo stabilisce una relazione tra noi e l'oggetto, e proprio di qui deriva la proprietà secondo i princìpi precedenti.

sembrare a prima vista. Si dice che abbiamo il possesso di una cosa non solo quando la tocchiamo direttamente, ma anche quando rispetto a essa ci troviamo in una situazione tale da avere il potere di usarla, e possiamo muoverla, modificarla o distruggerla a nostro piacere o a nostro immediato vantaggio. Questa relazione, quindi, è un tipo di relazione di causa e di effetto; e poiché la proprietà non è altro che un possesso costante derivato dalle regole della giustizia, ovvero dalle convenzioni degli uomini, va considerata come una relazione della stessa specie. Ma qui possiamo osservare che siccome il potere di usare un oggetto diviene più o meno certo a seconda della maggiore o minore probabilità che si incontrino interruzioni, e siccome questa probabilità può crescere gradualmente e insensibilmente, è in molti casi impossibile determinare quando il possesso comincia o finisce, e non esiste un criterio certo con cui poter risolvere questioni del genere. Un cinghiale che cada in una trappola sarà considerato in nostro possesso se gli è impossibile scappare. Ma che cosa intendiamo per impossibile? Come facciamo a distinguere questa impossibilità da una improbabilità? E come distinguiamo esattamente quest'ultima da una probabilità? Provatevi a segnare i limiti precisi dell'una e dell'altra e a mostrare il criterio con cui poter risolvere tutte le dispute che possono nascere e che, di fatto, come ci dice l'esperienza, nascono frequentemente a questo proposito[5].

[5] Qualunque soluzione di queste difficoltà cercheremo nella ragione e nell'interesse pubblico non potrà mai soddisfarci; e se cercheremo questa soluzione nell'immaginazione risulterà evidente che le qualità che agiscono su questa facoltà si fondono così insensibilmente e gradualmente l'una nell'altra che è impossibile dare loro dei limiti e dei confini precisi. Le difficoltà a questo proposito aumentano necessariamente se pensiamo che il nostro giudizio muta notevolmente a seconda dei casi, e che lo stesso potere e la stessa vicinanza che in un caso saranno giudicati possesso non saranno considerati tali in un altro. Una persona che ha cacciato una lepre fino a stremarla delle sue forze considererebbe un'ingiustizia che un altro si precipitasse davanti a lui e si impadronisse della sua preda. Ma la stessa persona che si fa innanzi per cogliere una mela che è alla portata della sua mano

Dispute di questo genere possono nascere non solo a proposito dell'esistenza reale della proprietà e del possesso, ma anche a proposito della loro estensione; e spesso queste dispute non possono avere nessuna soluzione, o non possono essere risolte da nessun'altra facoltà che non sia l'immaginazione. Una persona che sbarchi sulla spiaggia di una piccola isola deserta e incolta, da questo stesso momento viene considerata il suo possessore, e acquista la pro-

non ha alcun motivo di lamentarsi se un altro, più svelto, lo precede e si impossessa del frutto. Qual è la ragione di questa differenza, se non che l'immobilità, non essendo naturale alla lepre, ma effetto degli sforzi del cacciatore, costituisce in questo caso una forte relazione con il cacciatore, del tutto assente nell'altro caso?

Risulta quindi chiaramente che un certo e infallibile potere di godimento, in mancanza di un contatto o di qualche altra relazione sensibile, spesso non produce alcun diritto di proprietà. E inoltre osservo che una relazione sensibile, in assenza di un potere, qualche volta basta a dare diritto alla proprietà di un oggetto. La vista di una cosa raramente è una relazione importante e viene considerata tale solo quando l'oggetto è nascosto o molto oscuro; in questo caso scopriamo che la sola vista basta a conferire la proprietà secondo la massima: *anche un intero continente appartiene alla nazione che lo ha scoperto per prima.* È tuttavia degno di nota che, tanto nel caso della scoperta quanto in quello del possesso, chi scopre e possiede per primo deve unire alla relazione una intenzione di divenire proprietario: diversamente la relazione non avrebbe il suo effetto; e ciò in quanto, nella nostra immaginazione, la connessione tra la proprietà e la relazione non è così forte da non avere bisogno di essere aiutata da un'intenzione del genere.

In base a tutte queste considerazioni è facile rendersi conto come possano divenire problematiche molte questioni relative all'acquisizione della proprietà mediante l'occupazione, e basterà un minimo di riflessione perché si presentino dei casi in cui non è possibile nessuna decisione ragionevole. Se preferiamo esempi reali a quelli solo immaginari, possiamo considerare il seguente caso che ritroviamo in quasi tutti gli autori che si sono occupati delle leggi di natura. Due colonie greche, lasciando il loro paese natale alla ricerca di una nuova sede, furono informate che una città vicina era stata abbandonata dagli abitanti. Per verificare la verità di questa notizia inviarono contemporaneamente due messaggeri, uno da ogni colonia; questi, avvicinandosi alla città, scoprirono che l'informazione era esatta e cominciarono una

prietà di tutta l'isola, poiché in questo caso l'oggetto è limitato e circoscritto nell'immaginazione e nello stesso tempo è proporzionato al nuovo possessore. La stessa persona, sbarcando su di una isola deserta vasta come la Gran Bretagna, non estende la sua proprietà al di là del suo possesso immediato, mentre una colonia numerosa sarebbe considerata proprietaria di tutta l'isola fin dal momento dello sbarco.

Ma accade spesso che il diritto del primo possessore si oscuri con il passare del tempo e che diventi impossibile risolvere molte controversie che possono nascere a questo riguardo. In questo caso entra in giuoco naturalmente il lungo possesso o *prescrizione* che dà a una persona una proprietà sufficiente su tutto ciò di cui gode. La natura della società uma-

gara per contendersi il possesso della città, ciascuno per i propri concittadini. Uno dei due messaggeri, rendendosi conto di non essere all'altezza dell'altro, lanciò il suo giavellotto contro la porta della città e fu così fortunato da conficcarvelo prima dell'arrivo del suo compagno. Ciò provocò una disputa tra le due colonie per sapere quale fosse la proprietaria della città vuota, e questa disputa continua tuttora tra i filosofi. Da parte mia ritengo che sia impossibile risolvere questa disputa, e ciò in quanto l'intera questione dipende dall'immaginazione, che in questo caso non possiede un criterio preciso o determinato in base al quale poter prendere una decisione. E questo sarà ancor più evidente se consideriamo che, nel caso queste due persone fossero solo state dei semplici cittadini delle colonie, e non dei messaggeri o dei delegati, le loro azioni non avrebbero avuto nessuna conseguenza, poiché in questo caso la loro relazione con la colonia non sarebbe stata che debole e imperfetta. Si aggiunga che non c'era nulla che li spingeva a correre verso le porte piuttosto che verso le mura, o una qualsiasi altra parte della città, tranne il fatto che le porte, essendo il punto più in vista e più significativo, soddisfacevano molto di più l'immaginazione nel prendere questa parte per il tutto, cosa che troviamo confermata dai poeti che spesso traggono da esse le loro metafore. Inoltre, possiamo considerare che il fatto che uno dei due messaggeri abbia toccato le porte della città non gli dà propriamente il possesso più di quanto lo possa dare il colpire le porte con un giavellotto, ma genera solo una relazione; ma anche nel secondo caso c'è una relazione egualmente ovvia, sebbene, forse, non di uguale forza. Lascio che siano altri più saggi di me a decidere quindi quale di queste relazioni conferisca un diritto e una proprietà, o se fra le due ce ne sia una davvero capace di questo effetto.

na non ammette una grande precisione e non sempre possiamo risalire all'origine prima delle cose per determinare la loro condizione attuale. Un considerevole intervallo di tempo pone gli oggetti a una tale distanza, che essi sembrano in certo modo perdere la loro realtà e avere un'influenza così scarsa sulla mente come se non fossero mai esistiti. Il diritto di un uomo che appare chiaro e certo al presente, cinquant'anni dopo sembrerà oscuro e dubbio, anche quando si riescano a provare con la maggiore evidenza e certezza i fatti su cui si fonda. Gli stessi fatti non hanno la medesima influenza dopo un così lungo intervallo di tempo. E questo possiamo prenderlo come un convincente argomento a favore della nostra dottrina precedente sulla proprietà e la giustizia. Il possesso protratto per lungo tempo conferisce un diritto su un oggetto. Ma poiché è certo che sebbene ogni cosa sia prodotta nel tempo, non c'è nulla di reale che sia prodotto dal tempo: ne consegue che la proprietà, essendo prodotta dal tempo, non è un qualcosa di reale negli oggetti, ma è frutto dei sentimenti: infatti, troviamo che il tempo ha un'influenza solo su questi [6].

Acquisiamo la proprietà degli oggetti per *accessione* quando questi sono connessi in modo molto stretto con oggetti che sono già di nostra proprietà, e nello stesso tempo sono inferiori a essi. Così i frutti del nostro giardino, la prole del nostro bestiame e il lavoro dei nostri schiavi sono tutte cose che vengono giudicate di nostra proprietà anche prima del possesso. Quando degli oggetti sono connessi insieme nell'immaginazione si ha la tendenza a porli sullo stesso piano, e di solito si pensa che siano dotati delle stesse qualità. Passiamo facilmente dall'uno all'altro e non facciamo

[6] Il possesso attuale costituisce chiaramente una relazione tra una persona e un oggetto, ma questa relazione non basta a controbilanciare la relazione del primo possesso, a meno che non sia durevole e ininterrotta. In questo caso la relazione si rafforza a favore del possesso attuale con il passare del tempo e diminuisce dalla parte del primo possesso con l'aumentare della distanza. Questo mutamento nella relazione produce un mutamento conseguente nella proprietà.

nessuna differenza nei nostri giudizi a loro riguardo, specialmente se il secondo è inferiore al primo [7].

[7] Questa origine della proprietà non si può mai spiegare se non mediante l'immaginazione, e si può affermare che qui le cause non si fondono minimamente. Passeremo ora a spiegarle più dettagliatamente, e a illustrarle con esempi tratti dalla vita e dall'esperienza comune.

Si è già prima osservato che la mente ha una propensione naturale a unire le relazioni, specialmente quelle rassomiglianti, e che trova una sorta di armonia e di uniformità in un'unione del genere. Da questa propensione discendono le seguenti leggi di natura: *al primo formarsi della società la proprietà deriva sempre dal possesso attuale*, e, secondo poi, *la proprietà sorge dal primo possesso o da un lungo possesso.* Ora possiamo facilmente osservare che la relazione non si limita semplicemente a un unico grado, ma che, da un oggetto in relazione con noi, acquisiamo una relazione con ogni altro oggetto in relazione con esso, e così via, fino a che, a lungo andare, il pensiero perde di vista la concatenazione. Per quanto la relazione possa indebolirsi a ogni passaggio, essa non viene immediatamente distrutta, ma spesso unisce due oggetti mediante uno intermedio che è in relazione con entrambi. E questo principio è tanto forte da far sorgere il diritto di *accessione*, e da spingerci ad acquisire la proprietà non solo degli oggetti che noi possediamo immediatamente, ma anche di quelli che sono strettamente collegati con questi.

Supponete che un tedesco, un francese e uno spagnolo entrino in una stanza, nella quale su di un tavolo si trovano tre bottiglie di vino, del Reno, di Borgogna e di Porto; e supponete che tra di loro sorga una discussione sulla suddivisione delle bottiglie: una persona scelta come arbitro, per mostrare la propria imparzialità, darebbe naturalmente a ciascuno di costoro il prodotto del proprio paese; e questo in base a un principio che è in qualche misura la fonte di quelle leggi di natura che attribuiscono la proprietà all'occupazione, alla prescrizione e all'accessione.

In tutti questi casi, e in particolare in quello dell'accessione, c'è dapprima un'unione *naturale* tra l'idea della persona e quella dell'oggetto, e in seguito una nuova unione *morale* prodotta da quel diritto o proprietà che noi attribuiamo alla persona. Ma qui si presenta una difficoltà che merita la nostra attenzione e che può darci l'opportunità di mettere alla prova quel singolare metodo di ragionamento che abbiamo finora utilizzato. Ho già osservato che l'immaginazione passa dal piccolo al grande con facilità maggiore che dal grande al piccolo, e che il passaggio di idee è sempre più facile e più agevole nel primo caso che nel secondo. Ora, poiché il diritto di accessione sorge dal

Il diritto di *successione* è un diritto molto naturale, derivato dal presunto consenso del genitore o di un parente vicino, e dall'interesse generale dell'umanità, che esige che i beni degli uomini passino a coloro che sono a essi più cari,

facile passaggio di idee che unisce l'un l'altro gli oggetti in relazione, ci verrebbe spontaneo immaginare che la forza del diritto di accessione debba crescere proporzionalmente alla facilità con cui si compie il passaggio di idee. E quindi si potrebbe pensare che quando abbiamo acquisito la proprietà di un oggetto piccolo, considereremo subito qualsiasi oggetto grande in relazione con esso come un'accessione e quindi come appartenente al proprietario dell'oggetto piccolo; infatti, essendo molto facile il passaggio dall'oggetto piccolo a quello grande, i due oggetti dovrebbero unirsi molto strettamente. Ma di fatto si trova che le cose stanno sempre altrimenti. L'impero sulla Gran Bretagna sembra portare con sé il dominio delle Orcadi, delle Ebridi, dell'isola di Man e dell'isola di Wight; ma l'autorità su queste isole minori non implica naturalmente alcun diritto sulla Gran Bretagna. In breve, un oggetto piccolo segue naturalmente un oggetto grande come sua accessione; mentre, dato un oggetto grande e uno piccolo in relazione con esso, non si pensa mai che il primo appartenga al proprietario del secondo, semplicemente sulla base di questa proprietà e di questa relazione. Tuttavia il passaggio di idee, proprio di quest'ultimo caso, e cioè dal proprietario all'oggetto piccolo di sua proprietà e dall'oggetto piccolo a quello grande, è più agevole di quanto lo sia il passaggio proprio del primo caso, e cioè dal proprietario all'oggetto grande e dall'oggetto grande a quello piccolo. Si può perciò pensare che questi fenomeni costituiscano delle obiezioni all'ipotesi precedente secondo la quale *attribuire la proprietà all'accessione non è niente altro che un effetto delle relazioni di idee e dell'agevole passaggio dell'immaginazione.*

Sarà facile rispondere a quest'obiezione riflettendo sull'agilità e la mobilità dell'immaginazione che pone continuamente i suoi oggetti in prospettive sempre diverse. Quando attribuiamo a una persona la proprietà di due oggetti, non sempre passiamo dalla persona a uno degli oggetti e da questo all'altro oggetto in relazione. Poiché in questo caso gli oggetti vanno considerati come di proprietà della persona, siamo spinti a unirli e a porli nella stessa luce. Supponiamo quindi che un oggetto grande e uno piccolo siano in relazione; se una persona ha una stretta relazione con l'oggetto grande, sarà allo stesso modo strettamente legata con entrambi gli oggetti presi insieme, poiché essa è in relazione con la parte più considerevole. Al contrario, se questa persona è in relazione con l'oggetto piccolo, essa non sarà in stretta relazione con entrambi gli oggetti presi insieme, poiché ha una

al fine di renderli più operosi e frugali. Forse queste cause sono assecondate dall'influenza della *relazione*, ossia dell'associazione d'idee, che ci spinge naturalmente a guardare al

relazione solo con la parte meno importante, che non è tale da toccarci particolarmente quando consideriamo l'insieme. E questa è la ragione per cui gli oggetti piccoli divengono accessioni di quelli grandi, mentre i grandi non divengono accessioni dei piccoli.

È opinione generale dei filosofi e dei giuristi che il mare non possa divenire proprietà di una nazione, e ciò in quanto è impossibile prenderne possesso, o istituire con esso una relazione specifica tale da poter essere fondamento della proprietà. Là dove scompare questa ragione, sorge immediatamente la proprietà. Per cui i più strenui difensori della libertà dei mari ammettono universalmente che gli estuari e le baie appartengono naturalmente, quali accessioni, ai proprietari del continente che li accoglie. Estuari e baie, propriamente parlando, non hanno più legami o unioni con la terra di quanti ne abbia l'Oceano Pacifico; ma poiché essi sono uniti a essa nell'immaginazione e poiché sono anche *più piccoli*, vengono naturalmente considerati come delle accessioni.

La proprietà dei fiumi è attribuita dalle leggi della maggior parte delle nazioni e dal nostro modo naturale di pensare ai proprietari delle rive, eccettuato il caso di fiumi immensi quali il Reno e il Danubio che appaiono all'immaginazione troppo grandi per aggiungersi, come accessioni, alla proprietà dei campi vicini. Tuttavia anche questi fiumi vengono considerati come proprietà della nazione nei cui domini essi scorrono, poiché l'idea di nazione è di tal mole da essere alla loro altezza e da consentire una sua relazione con essi nell'immaginazione.

Sostengono i giuristi che le accessioni alle terre che fiancheggiano i fiumi seguono queste ultime, purché abbiano quel che chiamano carattere *alluvionale*, e cioè avvengano insensibilmente e impercettibilmente, circostanze che aiutano fortemente l'immaginazione a realizzare l'unione. Quando una considerevole parte di terra si separa improvvisamente da una delle rive per unirsi all'altra, essa non diviene proprietà di chi possiede le terre su cui va a capitare, fino a quando non si unisca a esse e fino a quando gli alberi o le piante non abbiano sparso le loro radici su entrambe. Prima di questo momento l'immaginazione non le collega abbastanza.

Ci sono altri casi che rassomigliano in qualche modo a questo dell'accessione, ma che al fondo sono considerevolmente diversi e meritano, quindi, la nostra attenzione. Tra questi casi c'è quello dell'unione della proprietà di persone diverse, unione tale da non ammettere una *separazione*: il problema è di sapere a chi deve appartenere il tutto.

figlio dopo la morte del padre, e ad attribuirgli un diritto ai suoi beni. Questi beni devono divenire proprietà di qualcuno, ma il problema è *di chi*. In questo caso, evidentemente,

Nel caso in cui l'unione sia tale da ammettere una *divisione*, ma non una *separazione*, la decisione è naturale e facile. Si deve pensare che il tutto debba essere comune ai proprietari delle diverse parti, e in seguito debba essere diviso rispettando le proporzioni di queste parti. Ma a questo punto non posso fare a meno di rilevare la considerevole sottigliezza dei romani nel distinguere tra *confusione* e *commistione*. Confusione è l'unione di due corpi, quali due liquidi differenti, in cui le parti diventano del tutto indistinguibili. Commistione è la mescolanza di due corpi, come due stai di frumento, in cui le parti restano separate in un modo ovvio e visibile. Poiché in quest'ultimo caso l'immaginazione non trova una unione così completa come nel primo, ma è in grado di determinare e di conservare un'idea distinta della proprietà di ciascuno; ecco perché la legge *civile*, mentre stabilisce una completa comunanza nel caso della *confusione*, e quindi una divisione proporzionale, invece nel caso della *commistione* suppone che ciascuno dei proprietari conservi un diritto distinto, per quanto la necessità possa in definitiva costringerli a sottomettersi alla stessa divisione.

« Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cuiusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cuiusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aestimet quale cuiusque frumentum fuerit » (*Inst.*, lib. II, tit. I, § 28).

Nel caso in cui le proprietà di due persone siano unite in modo tale da non permettere né *divisione* né *separazione*, come quando qualcuno costruisce una casa sul terreno di un altro, il tutto deve appartenere a uno dei proprietari, e qui affermo che è naturale ritenere che esso appartenga al proprietario della parte più importante. Infatti, sebbene l'oggetto composto possa avere una relazione con due persone differenti, e possa richiamare il nostro sguardo su entrambe le persone a un tempo, tuttavia, poiché è la parte più importante a richiamare principalmente la nostra attenzione, ed essendo unita così strettamente alla parte meno importante la trascina con sé: proprio perciò il tutto ha una relazione con il proprietario di questa parte più importante ed è considerato come sua proprietà. La sola difficoltà è

i figli si presentano per primi alla mente, e poiché erano già collegati a quei beni per mezzo del loro defunto geni-

di sapere quale parte ci piacerà di considerare la parte più importante e la più attraente per l'immaginazione.

Questa qualità dipende da parecchie circostanze differenti che hanno ben scarsi legami reciproci. Una parte di un oggetto composto può divenire più importante di un'altra perché è più costante e durevole, perché ha un valore maggiore, perché è più evidente e ragguardevole, perché ha un'estensione maggiore o perché la sua esistenza è più autonoma e indipendente. Sarà facile capire come, poiché queste circostanze possono unirsi e separarsi nei modi più svariati e secondo i più diversi gradi immaginabili, si possono avere molti casi in cui le ragioni dell'una e dell'altra parte sono così equamente bilanciate da rendere impossibile qualsiasi decisione soddisfacente. E qui allora intervengono le leggi municipali, il cui compito è di stabilire ciò che i princìpi della natura umana hanno lasciato indeterminato.

Il suolo ha la meglio sulle superfici, secondo le leggi civili: la carta sulla scrittura, la pittura sulla tela. Queste decisioni non sempre concordano l'una con l'altra, ed ecco una prova della contrarietà dei princìpi da cui derivano.

Ma di tutti i problemi di questo tipo, il più singolare è quello che nel corso di tanti secoli ha diviso i discepoli di Proclo da quelli di Sabino. Supponiamo che un uomo faccia una coppa con metallo appartenente a un'altra persona, o una nave con legname altrui, e supponiamo che il proprietario del metallo o del legno reclami i suoi beni; il problema è se egli abbia diritto alla coppa o alla nave. Sabino sosteneva di sì, e asseriva che la sostanza, ossia la materia, costituisce la base di tutte le qualità, che essa è incorruttibile e immortale e perciò superiore alla forma che è casuale e dipendente. All'opposto Proclo osservava che la forma costituisce la parte più evidente e considerevole e che proprio in base a essa facciamo rientrare i corpi in questa o quella specie particolare. A ciò avrebbe potuto aggiungere che la materia, ossia la sostanza, è nella maggior parte dei corpi così fluttuante e incerta che è del tutto impossibile seguirla in tutti i suoi mutamenti. Per quanto mi riguarda non so proprio quali siano i princìpi in base ai quali una controversia del genere potrebbe essere risolta. Perciò mi accontenterò di osservare che assai ingegnosa mi sembra la decisione di Triboniano, ovvero che la coppa debba appartenere al proprietario del metallo, in quanto il metallo può essere restituito alla sua forma primitiva, mentre la nave debba appartenere all'autore della sua forma per la ragione opposta. Ma per quanto ingegnoso possa sembrare questo criterio, esso dipende chiaramente dall'immaginazione, che, grazie alla possibilità di questa riduzione alla forma primitiva, trova una connessione e una relazione più stretta

tore, siamo portati a legarli ancora più strettamente, mediante la relazione di proprietà. Di ciò esistono molti esempi paralleli [8].

SEZIONE QUARTA

TRASFERIMENTO DI PROPRIETÀ PER CONSENSO

Per quanto utile e perfino necessaria possa essere la stabilità del possesso per la società umana, essa è accompagnata da notevoli inconvenienti. La relazione di appropriatezza ossia di convenienza non deve mai entrare in gioco nel distribuire le proprietà dell'umanità; ma dobbiamo farci guidare da regole che nelle loro applicazioni sono più generali e più libere dal dubbio e dall'incertezza. Di questo tipo è il possesso *attuale* al primo istituirsi della società, e in seguito l'*occupazione*, la *prescrizione*, l'*accessione* e la *successione*. Poiché tutte queste regole dipendono in grandissima parte dal caso, dovranno spesso risultare contraddittorie ri-

tra una coppa e il proprietario del metallo di cui è fatta, che tra una nave e il proprietario del legno, dato che qui la sostanza è più stabile e inalterabile.

[8] Se esaminiamo i differenti diritti all'autorità nel governo, troveremo molte ragioni per convincerci che il diritto di successione dipende in larga misura dall'immaginazione. Per ora mi accontenterò di osservare un esempio che torna qui a proposito. Supponiamo che una persona muoia senza figli e che tra i suoi parenti sorga un contrasto per l'eredità; è evidente che se le sue ricchezze provenivano in parte dal padre e in parte dalla madre, la maniera più naturale per risolvere tale contrasto consisterà nel dividere i suoi beni attribuendo ciascuna parte alla famiglia da cui originariamente provenivano. Ora, dato che si suppone che la persona sia stata un tempo la sola e completa proprietaria di questi beni, che cos'è, se non l'immaginazione, che ci fa trovare una certa equità e una ragione naturale in questa divisione? L'affetto di questa persona per le famiglie dei genitori non dipende dai suoi beni, ragione per cui non si può certo ritenere che il suo consenso vada a favore di una divisione del genere. E per quanto riguarda l'interesse pubblico, non sembra minimamente essere in giuoco né da una parte né dall'altra.

spetto ai bisogni e ai desideri degli uomini, e frequentemente persone e beni sono certo molto male assortiti. Si tratta di un enorme inconveniente che esige un rimedio. Applicare un rimedio diretto e permettere a ognuno di impadronirsi con la violenza di ciò che ritiene a lui più appropriato, significherebbe distruggere la società; e perciò le regole della giustizia ricercano una via di mezzo tra una rigida stabilità e questo mutevole e incerto accomodamento. Ma non esiste migliore via di mezzo di quella, più che evidente, per cui il possesso e la proprietà debbono essere sempre stabili, tranne quando il proprietario consente ad attribuirli a qualche persona. Questa regola non può avere delle conseguenze negative e far sorgere guerre e contrasti, poiché il consenso del proprietario, che è l'unico che conta, accompagna l'alienazione dei beni; ed esso, inoltre, può servire a molti validi fini, contribuendo a una più conveniente distribuzione della proprietà. Le varie parti della terra producono beni diversi, e inoltre gli uomini sono per natura adatti a differenti mestieri, e raggiungono una maggiore perfezione se si dedicano esclusivamente a uno solo di essi. Tutto ciò esige uno scambio e un commercio reciproco, ragione per cui il trasferimento della proprietà per consenso è basato su di una legge di natura, proprio come la stabilità della proprietà priva di tale consenso.

Pertanto il trasferimento di proprietà è determinato da un interesse e da un'utilità evidenti. Ma forse è per ragioni più banali che, secondo la maggior parte degli autori, viene solitamente richiesta dalle leggi civili e anche dalle leggi di natura la *consegna*, ovvero un trasferimento concreto dell'oggetto, come circostanza necessaria nel trasferimento di proprietà. La proprietà di un oggetto, quando la si prende per qualcosa di reale senza alcun riferimento alla morale e ai sentimenti della mente, è una qualità che non possiamo assolutamente percepire né tanto meno rappresentarci; e noi non possiamo formarci nessuna precisa nozione né della sua stabilità, né del suo trasferimento. Questa imperfezione delle nostre idee è avvertita meno chiaramente rispetto alla stabilità della proprietà, in quanto essa impegna meno la nostra

attenzione e viene facilmente trascurata dalla mente che non ne fa alcun esame scrupoloso. Ma poiché il passaggio della proprietà da una persona a un'altra costituisce un qualcosa di molto più notevole, in questo caso i difetti delle nostre idee divengono più sensibili, e ci spingono a volgerci da ogni lato alla ricerca di un rimedio. Ora, poiché nulla ravviva maggiormente un'idea che un'impressione attuale e una relazione tra questa impressione e l'idea, ci viene naturale cercare una falsa chiarezza da questa parte. Al fine di aiutare l'immaginazione nel rappresentarsi il trasferimento di proprietà, prendiamo l'oggetto sensibile e trasferiamo effettivamente il suo possesso alla persona a cui noi attribuiremmo la proprietà. La presunta rassomiglianza delle azioni, e la presenza di questa effettiva consegna, ingannano la mente e le fanno immaginare di rappresentarsi il misterioso passaggio della proprietà. Che questa spiegazione della questione sia giusta, risulta dal fatto che gli uomini hanno inventato una consegna *simbolica* per soddisfare l'immaginazione laddove la consegna effettiva era irrealizzabile. Così, dare le chiavi di un granaio si interpreta come la consegna del grano che vi è convenuto; dare delle pietre e della terra rappresenta la consegna di un fondo. Si tratta di una sorta di pratica superstiziosa nelle leggi civili, e nelle leggi della natura, simile alle superstizioni religiose dei cattolici romani. Così come i cattolici romani si rappresentano i misteri inconcepibili della religione cristiana e li rendono più presenti alla mente mediante ceri, pratiche e atteggiamenti che dovrebbero rievocarli; allo stesso modo i legislatori e i moralisti, a proposito del trasferimento di proprietà per consenso, sono ricorsi ad analoghe invenzioni per la medesima ragione, e in esse hanno cercato soddisfazione.

SEZIONE QUINTA

L'OBBLIGO DELLE PROMESSE

La regola morale che ingiunge di mantenere le promesse non *è naturale*; ciò risulterà sufficientemente da queste due proposizioni che mi accingo a dimostrare: *una promessa non è concepibile al di fuori delle convenzioni umane che la istituiscono, e anche se lo fosse, essa non sarebbe accompagnata da nessun obbligo morale.*

In *primo* luogo sostengo che una promessa non è concepibile naturalmente, né è antecedente alle convenzioni umane, e che un uomo cui ogni società sia sconosciuta non potrebbe mai prendere degli impegni con qualcun altro, anche se costoro potessero reciprocamente percepire i propri pensieri per intuizione. Se le promesse fossero intelligibili naturalmente, ci dovrebbe essere un atto della mente ad accompagnare le parole *io prometto*, atto da cui dovrebbe derivare l'obbligo. Passiamo perciò in rassegna tutte le facoltà dell'anima e vediamo quale di esse intervenga nelle nostre promesse.

L'atto della mente espresso da una promessa non consiste nella *risoluzione* di compiere un'azione; infatti questa risoluzione, da sola, non ci impone mai alcun obbligo. Non è neanche il *desiderio* di compiere qualcosa; infatti possiamo assumere degli impegni senza un desiderio del genere, o perfino con un'avversione esplicita e dichiarata. Non è neanche la *volontà* di compiere l'azione oggetto della nostra promessa; una promessa, infatti, riguarda sempre il futuro, mentre la volontà ha un'influenza solo sulle azioni presenti. Ne segue perciò che, siccome l'atto della mente che interviene in una promessa e produce il relativo obbligo non è né la risoluzione, né il desiderio, né la volontà di compiere una certa azione, esso deve necessariamente consistere nella *volontà* dell'*obbligo* che sorge dalla promessa. Questa conclusione non è solo propria della filosofia, ma è del tutto

conforme anche al nostro comune modo di pensare e di esprimerci: diciamo, infatti, che il nostro stesso consenso ci vincola e che l'obbligo sorge esclusivamente dalla nostra volontà e dal nostro piacere. Il solo problema, quindi, è di vedere se supporre un simile atto della mente non costituisca una lampante assurdità, e un'assurdità tale che nessuno vi cadrebbe se le sue idee non fossero confuse dal pregiudizio e da un uso improprio del linguaggio.

Tutta la morale dipende dai nostri sentimenti, e quando un'azione, o anche una qualità della mente, ci piace *in un certo modo*, diciamo che è virtuosa; mentre quando proviamo un dispiacere *di tipo analogo*, allorché la trascuriamo o non la compiamo, diciamo che abbiamo l'obbligo di compierla. Se l'obbligo subisce un'alterazione, vuol dire che è mutato il sentimento; e la creazione di un nuovo obbligo presuppone la nascita di un nuovo sentimento. Ma certamente noi non possiamo mutare naturalmente i nostri sentimenti, non più di quanto possiamo mutare i movimenti dei cieli; né possiamo con un singolo atto della nostra volontà, e cioè con una promessa, rendere gradevole o sgradevole, morale o immorale, un'azione che, senza quell'atto, avrebbe prodotto delle impressioni contrarie o sarebbe stata dotata di qualità differenti. Sarebbe perciò assurdo volere un nuovo obbligo, cioè un nuovo sentimento di dolore o piacere, e non è possibile che gli uomini possano cadere naturalmente in un'assurdità così grossolana. Perciò una promessa è qualcosa che non è affatto intelligibile *naturalmente*, e non c'è nessun atto della mente che le appartenga [9].

[9] Se si potesse scoprire la moralità con la ragione e non con il sentimento, sarebbe ancora più evidente che le promesse non possono in essa provocare nessun mutamento. Supponendo infatti che la moralità consiste in una relazione, ogni nuovo dettame della morale dovrà quindi sorgere da una nuova relazione di oggetti; e conseguentemente la volontà non potrebbe produrre *immediatamente* un cambiamento nella morale, ma potrebbe avere questo effetto solo provocando un mutamento negli oggetti. Ma poiché l'obbligo morale proprio di una promessa è esclusivamente effetto della volontà, senza comportare il

Ma, in *secondo* luogo, se ci fosse un atto della mente proprio della promessa, esso non potrebbe produrre *naturalmente* nessun obbligo. Ciò risulta evidente dal ragionamento precedente. Una promessa crea un nuovo obbligo; un nuovo obbligo presuppone la nascita di nuovi sentimenti; la volontà non crea mai dei nuovi sentimenti; da una promessa non potrebbe quindi sorgere naturalmente un obbligo, anche supponendo che la mente possa cadere nell'assurdità di volere questo obbligo.

Si può dimostrare questa stessa verità con chiarezza ancora maggiore, ricorrendo a quel ragionamento che ci ha dimostrato come la giustizia, in generale, costituisca una virtù artificiale. Non si può pretendere da noi nessuna azione quale nostro dovere, a meno che nella natura umana non sia radicata una passione o un motivo che, agendo in noi, sia in grado di produrre quell'azione. Questo motivo non può essere il senso del dovere. Il senso del dovere presuppone un obbligo antecedente, e se nessuna passione naturale esige una certa azione, non la può esigere un obbligo naturale; infatti, si può anche non compierla, senza dimostrare per questo la presenza di un difetto o di una imperfezione

minimo mutamento in nessuna parte dell'universo, ne segue che le promesse non comportano alcun obbligo *naturale*.

Se si affermasse che questo atto della volontà, essendo in effetti un nuovo oggetto, produce delle nuove relazioni e dei nuovi doveri, risponderei che questo è un puro sofisma, che può essere smascherato con un minimo di precisione e di esattezza. Volere un nuovo obbligo significa volere una nuova relazione di oggetti; e perciò, se questa nuova relazione di oggetti fosse prodotta dalla volizione stessa, di fatto noi vorremmo la volizione: il che è chiaramente assurdo e impossibile. La volontà non avrebbe nessun oggetto verso cui tendere, ma dovrebbe tornare eternamente su se stessa. Il nuovo obbligo dipende da nuove relazioni, le nuove relazioni dipendono da una nuova volizione, la nuova volizione ha per oggetto un nuovo obbligo, e di conseguenza nuove relazioni, e quindi ancora una nuova volizione; questa volizione a sua volta si prospetta nuovi obblighi, relazioni e volizioni e così via all'infinito. Sarebbe quindi impossibile volere un nuovo obbligo, e di conseguenza sarebbe impossibile per la volontà accompagnare una promessa o produrre un nuovo obbligo morale.

nella mente e nel carattere, e di conseguenza senza alcun vizio. È ora evidente come non abbiamo nessun motivo che ci spinga a mantenere le promesse, se non un senso del dovere. Se noi pensassimo che le promesse non comportano nessun obbligo morale, non proveremmo nessuna inclinazione a osservarle. Le cose stanno altrimenti con le virtù naturali: sebbene non ci sia alcun obbligo di soccorrere gli infelici, è la nostra umanità che ci spinge a farlo; e quando trascuriamo questo dovere l'immoralità dell'omissione sorge dal fatto che essa costituisce una prova della nostra mancanza di sentimenti naturali di umanità. Un padre sa che è suo dovere prendersi cura dei propri figli, ma a questo lo spinge anche una sua inclinazione naturale. E se nessuna creatura umana provasse questa inclinazione, nessuno potrebbe essere vincolato da un obbligo del genere. Ma poiché non esiste nessuna inclinazione naturale a osservare le promesse, che non sia il senso del loro obbligo, ne consegue che la fedeltà non è una virtù naturale, e che le promesse non hanno alcuna forza a prescindere dalle convenzioni umane.

Se qualcuno è di parere contrario deve fornire una soddisfacente dimostrazione di queste due proposizioni: *esiste un atto peculiare della mente unito alle promesse*; e *come conseguenza di questo atto della mente, nasce un'inclinazione, diversa dal senso del dovere, a compiere l'azione promessa.* Presumo che sia impossibile dimostrare sia l'una che l'altra proposizione, e oso quindi concludere che le promesse sono delle invenzioni umane, basate sui bisogni e gli interessi della società.

Per scoprire questi bisogni e questi interessi dobbiamo considerare le stesse qualità della natura umana che fanno sorgere, come abbiamo già visto, le leggi della società sopra esaminate. Dato che gli uomini sono naturalmente egoisti, o dotati solo di una generosità limitata, essi non sono spinti facilmente a compiere un'azione nell'interesse altrui, a meno che non vi scorgano un vantaggio reciproco che non avrebbero alcuna speranza di ottenere se non con quell'azione. Ora, poiché spesso accade che queste azioni che comportano un

reciproco vantaggio non possono realizzarsi nello stesso istante, è necessario che una delle due parti si accontenti di restare nell'incertezza e di contare sulla gratitudine dell'altra per ricevere in cambio la sua benevolenza. Ma tanta è la corruzione degli uomini, che, generalmente parlando, possiamo avere soltanto scarsissime garanzie; dato poi che si suppone che il benefattore conceda il proprio favore guardando però al suo interesse personale, da un lato ciò elimina l'obbligo, e dall'altro si rivela come un esempio di quell'egoismo che rappresenta la vera origine dell'ingratitudine. Perciò se noi dovessimo seguire il corso naturale delle nostre passioni e delle nostre inclinazioni, ben poche sarebbero le azioni a vantaggio altrui che compiremmo disinteressatamente, perché la nostra benevolenza e il nostro affetto sono naturalmente molto limitati; e ne compiremmo altrettanto poche guardando al nostro interesse, perché non possiamo contare sulla gratitudine altrui. Così, quindi, tra gli uomini si perderebbe in un certo senso il reciproco scambio di buoni uffici, e benessere e sopravvivenza dipenderebbero dal proprio lavoro e dalle proprie capacità personali. L'invenzione della legge di natura che riguarda la *stabilità* del possesso ha già dato agli uomini una reciproca tollerabilità; quella del *trasferimento* della proprietà e del possesso per consenso ha cominciato a renderli reciprocamente utili, ma pur tuttavia queste leggi di natura, anche se osservate rigorosamente, non bastano per rendere gli uomini così reciprocamente premurosi quanto per natura potrebbero anche diventare. Malgrado la *stabilità* del possesso, gli uomini possono spesso ricavare soltanto un esiguo vantaggio, fintantoché di una cosa possiedono più del necessario, e nello stesso tempo soffrono per la mancanza di altri beni. Il *trasferimento* di proprietà, che costituisce il rimedio appropriato a questo inconveniente, non può sanarlo interamente, poiché esso può applicarsi soltanto a oggetti *presenti* e *particolari* e non a oggetti *assenti* o *generali*. Non si può trasferire la proprietà di una certa casa che sia lontana venti leghe, poiché il consenso non può essere accompagnato dalla consegna, che rappresenta una circostanza necessaria. Né si può trasferire la proprietà di

dieci stai di grano o di cinque ettolitri di vino mediante una mera formula verbale di consenso; trattandosi infatti solo di termini generali essi non hanno nessuna relazione diretta con un qualsiasi particolare mucchio di grano o fusto di vino. Inoltre il commercio degli uomini non si limita allo scambio dei beni materiali, ma può estendersi a servizi e azioni che possiamo scambiare con reciproco interesse e vantaggio. Il tuo grano è maturo oggi, il mio lo sarà domani; è vantaggioso per entrambi che io lavori con te oggi e che tu mi aiuti domani. Io non ho nessuna benevolenza nei tuoi riguardi, e so che ne hai altrettanto poca per me. Quindi, non mi prenderò alcuna pena per te; se anche dovessi lavorare con te in vista di un mio interesse, e cioè aspettandomi qualcosa in cambio, so che ne verrei deluso e che sarebbe vano contare sulla tua gratitudine. Quindi ti lascio lavorare da solo e tu mi tratti nello stesso modo. Le stagioni cambiano, ed entrambi perdiamo i nostri raccolti per mancanza di fiducia e di garanzie reciproche.

Tutto ciò è un effetto di princìpi naturali e intrinseci alla natura umana, nonché delle sue passioni; e poiché queste passioni e questi princìpi sono immutabili, si potrebbe pensare che debba esserlo anche la nostra condotta in quanto dipende da essi, e che quindi sarebbe vano sia per i moralisti sia per i politici tentare di influenzarci o di cambiare il corso abituale delle nostre azioni con la prospettiva dell'interesse pubblico. E in verità se il successo dei loro propositi dipendesse dalla loro capacità di correggere l'egoismo e l'ingratitudine degli uomini, essi non farebbero mai alcun progresso, a meno che non avessero l'aiuto dell'onnipotenza che è la sola in grado di rimodellare la mente umana e di mutare il suo carattere in aspetti così fondamentali. Al massimo potrebbero pretendere di dare una nuova direzione a quelle passioni naturali e insegnarci che possiamo soddisfare i nostri appetiti meglio in un modo indiretto e artificiale, piuttosto che mediante il loro moto impetuoso e precipitoso. È così che imparo a prestare un servigio a un altro senza provare per lui una vera benevolenza; infatti io prevedo che egli mi renderà il servigio attendendosene

un altro dello stesso tipo, per conservare la medesima reciprocità di buoni uffici con me o con altri. Di conseguenza, dopo che gli ho prestato i miei servigi e che egli è in possesso del vantaggio che nasce dalla mia azione, è spinto a fare la sua parte prevedendo le conseguenze di un suo rifiuto.

Ma anche quando questo commercio egoistico tra gli uomini comincia a diffondersi e a predominare nella società, esso non abolisce interamente i più generosi e nobili rapporti di amicizia e i buoni uffici reciproci. Posso sempre prestare i miei servigi alle persone che amo e che mi sono più familiari senza alcuna prospettiva di vantaggio; ed essi possono ripagarmi allo stesso modo, cercando solo di ricompensare i miei servigi passati. Quindi, per distinguere questi due tipi differenti di commercio, quello interessato e quello disinteressato, esiste una *certa formula verbale* coniata per riferirsi al primo, formula con cui ci impegnamo a compiere un'azione. Questa formula verbale costituisce ciò che chiamiamo una *promessa*, sanzione del commercio interessato tra gli uomini. Quando un uomo dice che *egli promette una cosa*, in realtà esprime la *risoluzione* di compierla, e nello stesso tempo, facendo uso di questa *formula verbale*, si sottopone alla punizione di non essere mai più creduto nel caso che non la compia. Una risoluzione è quell'atto naturale della mente espresso dalla promessa, ma se non ci fosse in gioco niente altro che una risoluzione, le promesse si limiterebbero a esprimere i nostri motivi iniziali e non creerebbero mai nessun nuovo motivo o obbligo. Sono le convenzioni umane che creano un nuovo motivo, una volta che l'esperienza ci abbia insegnato che la condotta delle faccende umane torna molto più a nostro reciproco vantaggio, se istituiamo certi *simboli* o *segni*, con cui possiamo reciprocamente garantire la nostra condotta in tutti i casi particolari. Istituiti questi segni, chiunque li usa è immediatamente costretto dal suo interesse a mantenere i suoi impegni, e non deve aspettarsi di essere più creduto se si rifiuta di compiere ciò che ha promesso.

Non si deve credere che la conoscenza necessaria a rendere gli uomini consapevoli del loro interesse a *istituire* e a

osservare le promesse sia superiore alle capacità della natura umana per quanto selvaggia e incolta. Occorre solo una minima pratica del mondo per farci cogliere tutte queste conseguenze e questi vantaggi. Basta un minimo di esperienza della società perché ogni mortale li scopra; e una volta che un individuo coglie la stessa consapevolezza dell'interesse in tutti i suoi compagni, immediatamente compie allora la sua parte nel contratto, sicuro che gli altri non mancheranno di compiere la loro. Tutti entrano concordemente in uno schema di azioni calcolato per il beneficio comune e convengono di rispettare la parola data; e per formare questo accordo o questa convenzione basta solo che ognuno sia consapevole del suo interesse a un fedele adempimento dei propri impegni, e che comunichi questa consapevolezza agli altri membri della società. Ciò immediatamente fa sì che l'interesse agisca su di essi, e l'interesse è il primo obbligo al rispetto delle promesse.

In seguito, un sentimento morale si aggiunge all'interesse e diviene un nuovo obbligo per l'umanità. Questo sentimento morale, che ci spinge a mantenere le nostre promesse, sorge dagli stessi princìpi da cui sorge l'astensione dalla proprietà altrui. *Interesse pubblico, educazione* e *artifici dei politici*, hanno il medesimo effetto in entrambi i casi. Le difficoltà che ci si presentano nel supporre che un obbligo morale accompagni le promesse, o le superiamo o le eludiamo. Ad esempio, l'espressione di una risoluzione di solito non si ritiene obbligatoria, e non ci è facile capire come mai l'uso di una certa formula verbale possa provocare una sostanziale differenza. A questo punto noi *inventiamo* un nuovo atto della mente che chiamiamo *volontà* di un obbligo, da cui supponiamo che dipenda la morale. Ma abbiamo già dimostrato che questo atto della mente non esiste e che di conseguenza le promesse non ci impongono nessun obbligo naturale.

A conferma di ciò possiamo aggiungere alcune altre riflessioni relative a quella volontà che si suppone intervenga in una promessa e provochi il relativo obbligo. Non sup-

poniamo mai, è evidente, che la volontà da sola causi l'obbligo, ma essa deve essere espressa in parole o in segni per imporre un qualche legame a un uomo. Questa espressione, una volta introdotta come strumento della volontà, diviene presto la parte principale della promessa; e anche se un uomo darà segretamente una diversa direzione alla propria intenzione e non vedrà nella promessa né una risoluzione, né la volontà di un obbligo, non sarà per questo meno vincolato dalla parola data. Ma sebbene, nella maggior parte dei casi, l'espressione costituisca la totalità della promessa, tuttavia non sempre è così; e una persona che usi un'espressione di cui non conosce il significato, e che la usi senza alcuna intenzione di contrarre un impegno, non ne sarebbe certamente vincolata. E se, pur conoscendone il significato, la usa tuttavia semplicemente per gioco, accompagnandola con segni che mostrano evidentemente come egli non abbia alcuna seria intenzione di vincolarsi, non sarà neanche allora soggetto all'obbligo di compierla, ma è necessario che le parole siano un'espressione perfetta della volontà, senza nessun segno contrario. Ma neanche in questo dobbiamo arrivare fino a immaginare che un uomo non sia vincolato dalla parola data e dalla sua promessa, da noi accettata, se in base a certi segni e in un nostro lampo di sagacia, supponiamo abbia intenzione di ingannarci; ma dobbiamo limitare questa conclusione a quei casi in cui i segni non sono quelli propri dell'inganno. Tutte queste contraddizioni si possono facilmente spiegare, se l'obbligo delle promesse è semplicemente una invenzione umana a vantaggio della società, mentre non si riusciranno mai a spiegare se l'obbligo è qualcosa di *reale* e *naturale* che sorge da un atto della mente o del corpo.

Osserverò inoltre che, siccome ogni nuova promessa impone un nuovo obbligo morale alla persona che promette, e siccome questo nuovo obbligo sorge dalla sua volontà, una delle più misteriose e incomprensibili operazioni immaginabili, paragonabile addirittura alla *transustanziazione* o

agli *ordini sacri*[10], è quella per cui una certa formula verbale, accompagnata da una certa intenzione, fa cambiare completamente la natura di un oggetto esterno e perfino quella di una creatura umana. Ma sebbene questi misteri siano tanto simili, è molto importante che siano largamente diversi sotto altri aspetti, e che si possa considerare questa differenza come una solida prova della differenza delle loro origini. Dato che l'obbligatorietà delle promesse costituisce un'invenzione nell'interesse della società, si modella in forme tanto diverse, quanto lo richiede questo interesse, e cade addirittura in contraddizioni dirette, piuttosto che perdere di vista il proprio oggetto. Mentre, poiché quelle altre dottrine mostruose sono soltanto invenzioni dei preti e non sono affatto intese all'interesse pubblico, il loro sviluppo è meno turbato da nuovi ostacoli e bisogna riconoscere che, dopo la loro assurdità di partenza, seguono poi più direttamente il corso della ragione e del buon senso. I teologi sanno perfettamente che la forma esterna delle parole, in quanto semplice suono, ha bisogno di una intenzione per avere una qualche efficacia; e che, una volta riconosciuta in questa intenzione una circostanza necessaria, la sua assenza dovrà sempre impedire l'effetto, sia essa esplicita o nascosta, franca o ingannevole. Di conseguenza, hanno in genere stabilito che l'intenzione del prete produce il sacramento, e che quando il prete sopprime segretamente la propria intenzione, oltre a essere altamente colpevole, distrugge anche il battesimo, o la comunione, o gli ordini sacri. Le terribili conseguenze di questa dottrina non sono riuscite a impedire il suo costituirsi, mentre gli inconvenienti di una dottrina analoga riguardante le promesse hanno impedito lo stabilirsi di questa dottrina. Gli uomini sono sempre più preoccupati della vita presente che di quella futura, e sono portati a considerare il più piccolo male che riguarda la prima più importante del più grande male che riguarda la seconda.

[10] Voglio dire, nella misura in cui si suppone che gli ordini sacri producano un *carattere indelebile*; per altri aspetti essi sono solo una qualificazione legale.

Possiamo trarre la stessa conclusione riguardo all'origine delle promesse, se pensiamo all'uso della forza, che si considera capace di invalidare qualsiasi contratto e di liberarci dall'obbligo relativo. Questo principio costituisce una prova che le promesse non possiedono nessun obbligo naturale e sono delle semplici invenzioni artificiali a beneficio e vantaggio della società. Se consideriamo correttamente la questione, la forza non è essenzialmente diversa da qualsiasi altro motivo di speranza o timore che possa spingerci a dare la nostra parola e ad assumerci un obbligo. Un uomo gravemente ferito che promette una somma ingente a un chirurgo per curarlo sarà certamente impegnato a mantenere la sua promessa; ma tuttavia questo caso non è tanto diverso da quello di un uomo che promette una certa somma a un brigante, fino al punto da produrre una grandissima differenza nei nostri sentimenti morali, se questi sentimenti non fossero costruiti completamente sul vantaggio e sull'interesse pubblico.

SEZIONE SESTA

ULTERIORI CONSIDERAZIONI SULLA GIUSTIZIA E L'INGIUSTIZIA

Abbiamo così esaminato le tre fondamentali leggi di natura: *la stabilità del possesso, il suo trasferimento per consenso* e *il mantenimento delle promesse*. La pace e la sicurezza della società umana dipendono totalmente dalla rigida osservanza di queste tre leggi, e non vi è alcuna possibilità di stabilire dei buoni rapporti tra gli uomini, se queste leggi sono trascurate. La società è assolutamente necessaria al benessere degli uomini, e altrettanto necessarie sono queste leggi al sostegno della società. Qualsiasi freno possano imporre alle passioni degli uomini, esse sono pur tuttavia la fonte reale di queste passioni e costituiscono solo un modo più artificioso e più raffinato di soddisfarle. Nulla è più dotato di inventiva delle nostre passioni; e nulla è più ovvio

della convenzione per il rispetto di queste regole. Perciò la natura ha affidato integralmente questa faccenda alla condotta degli uomini, e non ha posto nella mente alcun particolare principio originario, tale da spingerci a compiere quelle azioni per le quali bastano gli altri princìpi della nostra struttura e della nostra costituzione. Per convincerci maggiormente di questa verità, possiamo a questo punto fermarci un momento e, ripercorrendo i nostri ragionamenti precedenti, ricavare quindi dei nuovi argomenti per dimostrare che queste leggi, sebbene necessarie, sono del tutto artificiali e frutto di invenzioni umane, e che di conseguenza la giustizia è una virtù artificiale e non già naturale.

I. Il primo argomento che utilizzerò è tratto dalla definizione corrente di giustizia. Comunemente la giustizia viene definita come *una volontà costante e perpetua di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto.* In questa definizione si suppone che esistano cose quali il diritto e la proprietà, indipendenti dalla giustizia e a essa anteriori, e che queste cose sarebbero egualmente esistite anche se gli uomini non si fossero mai sognati di praticare una simile virtù. Ho già sommariamente osservato quanto sia erronea questa opinione; vorrei ora esporre un po' più chiaramente le mie convinzioni a questo proposito.

Comincerò con l'osservare che questa qualità che noi chiamiamo *proprietà*, è analoga a molte delle qualità immaginarie della filosofia peripatetica, e svanisce a un più attento esame dell'argomento, quando viene considerata separatamente dai nostri sentimenti morali. È evidente che la proprietà non consiste in una delle qualità sensibili dell'oggetto: infatti queste possono sempre continuare a essere le stesse, mentre la proprietà cambia. Perciò la proprietà deve consistere in una relazione dell'oggetto, ma non nella sua relazione con altri oggetti esterni e inanimati. Infatti anche questi possono restare sempre gli stessi, mentre la proprietà cambia. Questa qualità consiste perciò nelle relazioni tra gli oggetti e gli esseri intelligenti e razionali. Ma non è la relazione esterna e fisica quella che costituisce l'essenza della

proprietà. Infatti possiamo ritrovare questa stessa relazione tra gli oggetti inanimati, o tra oggetti e creature brute, pur senza che in questi casi essa generi alcuna proprictà. Perciò la proprietà consiste in una relazione interna, cioè in una qualche influenza che le relazioni esterne degli oggetti hanno sulla mente e sulle azioni. Così, non riteniamo che la relazione esterna che chiamiamo *occupazione* o primo possesso ci dia di per sé la proprietà dell'oggetto, ma la consideriamo solo causa della sua proprietà. Ora è evidente che questa relazione esterna non provoca nulla negli oggetti esterni, e ha una influenza esclusivamente sulla mente, in quanto ci fa sentire il dovere di astenerci da quell'oggetto e di restituirlo al primo possessore. Queste azioni sono, propriamente parlando, ciò che noi chiamiamo *giustizia*; di conseguenza è da questa virtù che dipende la natura della proprietà, e non la virtù della proprietà.

Se dunque qualcuno affermasse che la giustizia è una virtù naturale e l'ingiustizia un vizio naturale, dovrebbe anche asserire che, indipendentemente dalle nozioni di *proprietà*, *diritto* e *obbligo*, una certa condotta e linea di azione, date certe relazioni esterne degli oggetti, possiede una bellezza o una bruttezza morale, e causa un piacere o dolore originario. Per cui, restituire i suoi beni a una persona sarebbe considerata un'azione virtuosa, non già perché la natura ha collegato un certo sentimento di piacere a una simile condotta rispetto alla proprietà altrui, ma perché avrebbe collegato questo sentimento a una simile condotta rispetto a quegli oggetti esterni, di cui altri hanno avuto il primo possesso o un lungo possesso, o che altri hanno ricevuto per consenso da coloro che ne hanno avuto il primo possesso o un lungo possesso. Quindi, se la natura non ci ha dato un sentimento del genere, non vi è alcuna proprietà né stabilita dalla natura né antecedente alle convenzioni umane. Ora, sebbene, a considerare la questione con imparzialità e accuratezza, sembri sufficientemente evidente che la natura non ha collegato alcun piacere o sentimento di approvazione a una simile condotta, pur tuttavia, per lasciare

al dubbio il minimo posto possibile, aggiungerò ancora alcuni argomenti a conferma della mia opinione.

Primo: se la natura ci avesse fornito un piacere di questo genere, questo sarebbe stato non meno evidente e visibile che in tutti gli altri casi; non avremmo trovato nessuna difficoltà a renderci conto che la considerazione di certe azioni, in una certa situazione, ci dà un certo piacere e un sentimento di approvazione. Noi non saremmo stati costretti a ricorrere alle nozioni di proprietà per definire la giustizia, e nello stesso tempo a fare uso delle nozioni di giustizia per definire la proprietà. Questo metodo erroneo di ragionare costituisce una prova evidente che nella questione sono presenti alcune oscurità e difficoltà, che non siamo in grado di superare e che desideriamo eludere con questo espediente.

Secondo: quelle regole che determinano proprietà, diritti e obblighi, non hanno in sé alcun segno di una origine naturale, mentre ne hanno molti di artificio e di invenzione umani. Sono troppo numerose per discendere dalla natura, possono essere mutate dalle leggi umane, e hanno tutte una tendenza diretta ed evidente al bene pubblico e al sostegno della società civile. Quest'ultima circostanza è molto importante per due ragioni. In *primo* luogo perché, anche se la causa che ha fatto sorgere queste leggi fosse stata una *considerazione* per il bene pubblico, per il fatto stesso di tendere naturalmente al bene pubblico esse resterebbero pur tuttavia artificiali, in quanto deliberatamente inventate e dirette a un certo fine. In *secondo* luogo perché, se gli uomini fossero stati dotati di una così viva sollecitudine per il bene pubblico, non avrebbero mai dovuto frenarsi ricorrendo a queste regole: così che le leggi della giustizia sorgerebbero da princìpi naturali in un modo ancora più indiretto e artificiale. La vera origine è l'amor di sé; e dato che l'amor di sé proprio di una persona è naturalmente contrario a quello proprio di un'altra, tutte queste passioni interessate sono costrette ad adattarsi tra di loro in modo tale da concorrere in un sistema di condotta e di comportamento. Questo sistema, comprendendo perciò l'interesse di ciascun individuo,

è naturalmente vantaggioso per la società, sebbene coloro che l'hanno inventato non mirassero a questo scopo.

II. In secondo luogo possiamo osservare che tutti i tipi di vizio e di virtù si fondono insensibilmente l'uno con l'altro, e possono avvicinarsi per gradi tanto impercettibili da rendere molto difficile, se non assolutamente impossibile, determinare quando finisce l'uno e comincia l'altro; da questa osservazione possiamo derivare un nuovo argomento a sostegno del principio precedente. Infatti, comunque stiano le cose riguardo a tutti i tipi di vizio e di virtù, è certo che diritti, obblighi e proprietà non ammettono una simile gradazione insensibile; o si ha una proprietà completa e perfetta o non la si ha affatto; o si è assolutamente obbligati a compiere un'azione o non si è sottoposti a nessun genere di obbligo. Sebbene le leggi civili possano parlare di un *dominio* perfetto o imperfetto su una certa cosa, è facile osservare come ciò derivi da una finzione che non ha nessun fondamento nella ragione, e non può mai intervenire nelle nostre nozioni di giustizia naturale e di equità. Un uomo che affitta un cavallo, anche solo per un giorno, è in pieno diritto di usarlo per quel periodo, così come è in pieno diritto di usarlo in qualsiasi altro giorno colui che noi chiamiamo proprietario del cavallo; ed è evidente che, sebbene l'uso possa avere dei limiti di tempo o di grado, il diritto in se stesso non è suscettibile di una gradazione del genere, ma è assoluto e completo nell'ambito della sua estensione. Di conseguenza possiamo osservare che questo diritto nasce e muore in un attimo, e che un uomo acquisisce completamente la proprietà di un oggetto per occupazione o per il consenso del proprietario, e la perde per suo proprio consenso, senza che vi sia nessuna di quelle insensibili gradazioni così evidenti in altre qualità e relazioni. Poiché, perciò, le cose stanno in questo modo per quanto riguarda proprietà, diritti e obblighi, mi chiedo come stiano riguardo alla giustizia e all'ingiustizia. Quale che sia la risposta data, si cadrà in difficoltà inestricabili. Se rispondete che la giustizia e l'ingiustizia ammettono dei gradi e si fondono insensibil-

mente l'una nell'altra, contraddite espressamente la precedente posizione secondo cui l'obbligo e la proprietà non sono suscettibili di una gradazione del genere. Obbligo e proprietà dipendono interamente dalla giustizia e dall'ingiustizia, e le seguono in tutte le loro variazioni. Laddove la giustizia è completa, anche la proprietà è completa: quando la giustizia è imperfetta, deve esserlo anche la proprietà. E viceversa, se la proprietà non ammette queste variazioni, esse debbono risultare incompatibili anche con la giustizia. Se accettate perciò quest'ultima conclusione e affermate che la giustizia e l'ingiustizia non sono suscettibili di gradi, voi asserite in effetti che esse non sono né viziose né virtuose *naturalmente,* poiché il vizio e la virtù, il bene e il male morali, e anzi tutte le qualità *naturali,* si fondono insensibilmente l'una nell'altra e sono, in molti casi, indistinguibili.

A questo punto può valer la pena osservare che sebbene il ragionamento astratto e le massime generali della filosofia e della legge stabiliscano che *proprietà, diritto e obbligo non ammettono gradi,* pur tuttavia nel nostro modo comune e indolente di pensare troviamo estremamente difficile accettare questa tesi e giungiamo anzi ad abbracciare *segretamente* il principio contrario. Un oggetto deve essere possesso di una persona o di un'altra; un'azione deve essere compiuta o no. È necessario scegliere una delle due alternative, e ci è spesso impossibile trovare un giusto mezzo; siamo quindi costretti, quando riflettiamo sulla questione, a riconoscere che la proprietà e gli obblighi sono sempre completi. Ma, d'altra parte, quando consideriamo l'origine della proprietà e dell'obbligo, e scopriamo che dipendono dall'utilità pubblica e qualche volta dalle tendenze dell'immaginazione, che raramente si concentrano da una parte sola, siamo naturalmente spinti a pensare che queste relazioni morali ammettano una gradazione insensibile. Da qui deriva che in un arbitrato in cui le parti consentono a demandare completamente la soluzione della questione al giudice, questi di solito scopre tanta equità e giustizia da entrambi i lati, da indurlo a imporre una soluzione intermedia, e cioè un compromesso tra le parti. I giudici civili che non hanno questa libertà,

ma sono costretti a dare una sentenza decisiva in favore di una sola delle parti, sono spesso in imbarazzo nel prendere la loro decisione, e sono costretti a procedere sulla base delle più frivole ragioni del mondo. I mezzi diritti e i mezzi obblighi che risultano così naturali nella vita comune sono delle complete assurdità nei loro tribunali, ragione per cui i giudici sono frequentemente costretti a prendere dei mezzi argomenti per argomenti completi, al fine di risolvere la questione in un modo o nell'altro.

III. Il terzo argomento che utilizzerò al riguardo può essere così esposto. Se consideriamo il corso ordinario delle azioni umane, scopriremo che la mente non si sottomette a nessuna regola universale e generale, ma che nella maggior parte dei casi agisce come se fosse determinata da propri motivi e inclinazioni attuali. Poiché ciascuna azione rappresenta un particolare evento individuale, essa deve derivare da princìpi particolari e dalla nostra situazione immediata, sia rispetto al nostro intimo, sia rispetto al resto dell'universo. Se, in certi casi, estendiamo i nostri motivi al di là delle circostanze che li hanno fatti sorgere, e formiamo qualcosa di simile a delle *regole generali* per la nostra condotta, è facile osservare che queste regole non sono del tutto inflessibili, ma permettono molte eccezioni. Poiché, quindi, questo è il corso ordinario delle azioni umane, possiamo concludere che le leggi della giustizia, essendo universali e del tutto inflessibili, non possono mai discendere dalla natura, né costituire il prodotto immediato di un qualunque motivo o inclinazione naturale. Nessun'azione può essere moralmente buona o cattiva a meno che non ci sia qualche passione o motivo naturale che ci sospinga verso di essa o da essa ci allontani; ed è evidente che la morale deve essere suscettibile di tutte quelle variazioni che sono naturali alle passioni. Ecco due uomini in lite per un terreno: uno dei due è ricco, sciocco e scapolo, l'altro è povero, pieno di buon senso e possiede una famiglia numerosa; il primo mi è nemico e il secondo amico. Se io fossi trascinato in questa faccenda dalla prospettiva di un interesse pubblico o di un

interesse privato, dall'amicizia o dall'inimicizia, dovrei essere spinto a fare di tutto per procurare il terreno al secondo. Nessuna considerazione del diritto e della proprietà delle persone potrebbe mai trattenermi, se a muovermi fossero solo dei motivi naturali, e io non avessi alcun'associazione o accordo con altri. Infatti, poiché qualsiasi proprietà dipenderebbe così dalla morale, e la morale dipenderebbe dal corso ordinario delle nostre passioni e delle nostre azioni, e poiché queste a loro volta sarebbero guidate esclusivamente da motivi particolari, è evidente che una condotta così parziale si accorderebbe con la più stretta moralità e non potrebbe mai costituire una violazione della proprietà. Se gli uomini potessero, quindi, prendersi la libertà di agire, riguardo alle leggi della società, come essi fanno in tutte le altre faccende, seguirebbero nella maggior parte dei casi dei giudizi particolari e terrebbero conto delle condizioni e dei caratteri delle persone così come della natura generale della questione. Ma è facile rendersi conto che ciò produrrebbe una confusione infinita nella società umana, e che l'avidità e la parzialità degli uomini introdurrebbero rapidamente il disordine nel mondo, se non fossero frenate da alcuni princìpi generali e inflessibili. È dunque in vista di questo inconveniente che gli uomini hanno fissato quei princìpi e hanno convenuto di sottomettersi al freno di regole generali, che non potessero essere mutate dall'ostilità e dal favore, e da particolari prospettive di interesse, pubblico o privato. Queste regole sono quindi artificialmente inventate per un certo scopo, e sono contrarie ai comuni princìpi della natura umana, che si adattano alle circostanze e che, per agire, non seguono alcun metodo invariabile e esplicito di agire.

Non credo che io possa facilmente sbagliarmi a questo proposito. Mi sembra evidente che quando un uomo si impone delle regole generali inflessibili nel suo comportamento verso gli altri, considera certi oggetti quale loro proprietà, che riconosce come sacra e inviolabile. Ma nessuna proposizione può essere più evidente di quella secondo cui la proprietà è assolutamente incomprensibile se non si presuppone la giustizia e l'ingiustizia, e che a loro volta queste

virtù e questi vizi sono egualmente incomprensibili, se non abbiamo dei motivi indipendenti dalla morale che ci spingono ad azioni giuste e ci allontanano da quelle ingiuste. Quali che siano quindi questi motivi, essi devono accordarsi con le circostanze e devono ammettere tutte quelle variazioni di cui sono suscettibili le faccende umane nelle loro incessanti rivoluzioni. Di conseguenza questi motivi sono un fondamento estremamente inappropriato per regole così rigide e inflessibili quali quelle della giustizia; ed è evidente che queste leggi possono derivare solo da convenzioni umane, dopo che gli uomini si sono accorti del disordine causato dal seguire i loro mutevoli princìpi naturali.

Per riassumere, quindi, dobbiamo considerare questa distinzione tra giustizia e ingiustizia come fondata su due basi differenti: quella dell'*interesse,* quando gli uomini si rendono conto che è impossibile vivere in società senza porsi come freno delle regole; e quella della *morale,* quando, resisi conto di questo interesse, gli uomini provano piacere alla vista di azioni che tendono alla pace della società e dolore per quelle che le sono contrarie. Sono una convenzione volontaria e l'artificio degli uomini a far apparire dapprima l'interesse; e perciò le leggi della giustizia debbono essere, in questa misura, considerate *artificiali.* Una volta posto e riconosciuto questo interesse, segue *naturalmente* e spontaneamente il senso morale relativo al rispetto di queste regole, anche se è fuor di dubbio che questo senso morale è accresciuto da un nuovo *artificio,* e che le direttive pubbliche dei politici e l'educazione privata dei genitori contribuiscono a darci un senso dell'onore e del dovere per una rigida regolamentazione delle nostre azioni in rapporto alla proprietà altrui.

SEZIONE SETTIMA

L'ORIGINE DEL GOVERNO

Nulla è più certo del fatto che gli uomini sono in larga misura guidati dall'interesse, e che anche quando le loro preoccupazioni si estendono al di là di loro stessi, non si spingono mai molto lontano; né, nella loro vita comune, sono soliti guardare più in là dei loro amici e dei loro conoscenti più vicini. Non meno certo è che gli uomini non possono tenere conto dei propri interessi in modo più efficace che osservando universalmente e inflessibilmente le regole della giustizia, le sole che conservano la società e che impediscono di piombare in quella miserabile e selvaggia condizione che viene continuamente rappresentata come lo *stato di natura*. E poiché grandissimo è l'interesse che tutti gli uomini hanno a conservare la società e a osservare le regole della giustizia, esso risulta quindi tangibile ed evidente anche per la più rozza e incolta tra le razze umane; ed è pressoché impossibile che chiunque abbia avuto esperienza della società cada in errore su questo punto. Poiché, quindi, gli uomini sono tanto sinceramente attaccati al loro interesse, e il loro interesse è così strettamente collegato al rispetto della giustizia, ed è inoltre così certo ed esplicito, ci si può chiedere come mai nella società possano sorgere dei disordini e quale principio possa mai esserci nella natura umana tanto *potente* da superare una passione così forte, o tanto *violento* da oscurare una conoscenza così chiara.

Parlando delle passioni ho già osservato che gli uomini sono fortemente governati dall'immaginazione, e che accordano le loro affezioni più alla luce sotto cui vedono un oggetto che al suo valore reale e intrinseco. Ciò che colpisce con un'idea forte e vivace solitamente ha la meglio su ciò che resta in una luce più oscura, e solo un valore di gran lunga superiore riesce a compensare questo vantaggio. Ora, poiché ogni cosa che ci è contigua nello spazio o nel tempo

ci colpisce con un'idea forte o vivace, essa ha di conseguenza un effetto corrispondente sulla volontà e sulle passioni, e di solito agisce con una forza maggiore di quella di un oggetto che resta in una luce più lontana e oscura. Pur essendo magari pienamente convinti che quest'ultimo oggetto è superiore al primo, noi non siamo in grado di regolare le nostre azioni in base a questo giudizio; ma cediamo alle sollecitazioni delle nostre passioni, che patrocinano sempre la causa di quelle cose che ci sono più vicine e contigue.

Questa è la ragione per cui gli uomini agiscono così spesso in contrasto con il loro esplicito interesse e, in particolare, la ragione per cui preferiscono un banale vantaggio presente al mantenimento dell'ordine nella società che tanto dipende dal rispetto della giustizia. Le conseguenze di qualsiasi infrazione all'equità sembrano molto lontane, e non sono in grado di controbilanciare un vantaggio immediato da essa ricavabile. Pur essendo lontane, queste conseguenze non sono però meno reali, e poiché tutti gli uomini sono più o meno soggetti alle stesse debolezze, le violazioni dell'equità debbono necessariamente essere molto frequenti nella società, tanto da rendere i rapporti umani molto pericolosi e incerti. Voi avete la mia stessa tendenza a favorire ciò che è vicino rispetto a ciò che è lontano; perciò siete naturalmente portati, quanto me, a commettere atti di ingiustizia. Il vostro esempio da un lato mi spinge, per imitazione, su questa via, e dall'altro mi fornisce una nuova ragione per infrangere l'equità, mostrandomi che sarei scioccamente vittima della mia integrità se, in mezzo alla disonestà altrui, fossi il solo a impormi un freno severo.

Questa qualità della natura umana non solo, dunque, è molto pericolosa per la società, ma sembra anche, a un rapido esame, tale da non ammettere alcun rimedio. Il rimedio può solo venire dal consenso degli uomini, e se gli uomini sono per loro natura incapaci di preferire ciò che è lontano a ciò che è contiguo, non consentiranno mai a nulla che li potrebbe obbligare a una simile scelta, e contraddire quindi, in modo così evidente, le loro inclinazioni e i loro princìpi naturali. Chiunque sceglie i mezzi sceglie anche il fine, e se

ci è impossibile preferire ciò che è lontano, ci è altresì impossibile cedere a una necessità che ci obbligherebbe ad agire in un modo del genere.

Ma qui si può osservare che questa debolezza della natura umana diventa rimedio a se stessa, e che noi ci premuniamo contro la nostra negligenza nei confronti degli oggetti remoti, proprio perché siamo naturalmente inclini a questa negligenza. Quando consideriamo degli oggetti lontani, tutte le sottili distinzioni svaniscono, e diamo sempre la preferenza a tutto ciò che è preferibile in sé e per sé, senza tener conto della sua condizione e delle circostanze. Questo fa sorgere ciò che impropriamente chiamiamo *ragione*, un principio che è spesso in contrasto rispetto alle tendenze che si manifestano di fronte a un oggetto. Quando rifletto su un'azione che dovrò compiere tra un anno, decido sempre di preferire il bene maggiore, non importa se allora esso sarà più vicino o più lontano; e una differenza a questo riguardo non provoca nessuna differenza nelle mie intenzioni e decisioni attuali. La distanza in cui mi trovo rispetto alle decisioni finali fa sì che tutte le più piccole differenze svaniscano, e io non sono influenzato da niente altro che dalle qualità più generali e visibili del bene e del male. Ma se mi avvicino di più, le circostanze che avevo inizialmente trascurato cominciano a emergere e hanno un'influenza sulla mia condotta e sulle mie affezioni. Sorge una nuova inclinazione verso il bene attuale, inclinazione che mi rende difficile aderire inflessibilmente al mio primo proposito e alla risoluzione iniziale. Posso rammaricarmi moltissimo di questa debolezza naturale, e posso sforzarmi, con tutti i mezzi possibili, di liberarmene; posso quindi ricorrere allo studio e alla riflessione interiore, al consiglio di amici, a frequenti meditazioni e a risoluzioni reiterate; e dopo aver provato quanto siano inefficaci tutte queste cose, potrò infine adottare con piacere qualunque altro espediente mi permetta di porre un freno a me stesso e di non cadere in questa debolezza.

La sola difficoltà consiste, quindi, nel trovare questo espediente, con cui gli uomini pongono rimedio alla loro debo-

lezza naturale e si sottomettono alla necessità di rispettare le leggi della giustizia e dell'equità, nonostante la loro fortissima inclinazione a preferire ciò che è contiguo a ciò che è remoto. Evidentemente un rimedio del genere non potrà mai essere efficace se non corregge questa inclinazione; e poiché è impossibile cambiare o correggere tutto ciò che è fondamentale nella nostra natura, al massimo potremo cambiare le condizioni e la situazione in cui ci troviamo, e far sì che il rispetto delle leggi della giustizia divenga il nostro interesse più immediato, e la loro violazione quello più remoto. Ciò tuttavia non può realizzarsi con tutti gli uomini, ma può solo riguardare quei pochi che noi riusciamo a interessare direttamente nel far rispettare la giustizia. Si tratta delle persone che chiamiamo magistrati civili, re e loro ministri, nostri governanti e legislatori, che per la loro imparzialità nella maggior parte delle faccende pubbliche hanno ben poco o nessun interesse a compiere un qualsiasi atto di ingiustizia; ed essendo soddisfatti della loro condizione e del loro ruolo nella società, hanno un interesse diretto in un assoluto rispetto della giustizia, che è tanto necessario al mantenimento della società. Questa dunque è l'origine del governo civile e della società. Gli uomini non sono in grado di porre radicalmente rimedio, in loro stessi o negli altri, a quella ristrettezza d'animo che fa loro preferire ciò che è presente a ciò che è lontano; non possono cambiare la loro natura. Tutto ciò che possono fare è cambiare la propria situazione, rendendo il rispetto della giustizia interesse diretto di certe particolari persone, e la sua violazione e il loro interesse più lontano. Queste persone, quindi, non sono soltanto spinte a rispettare queste regole nella loro propria condotta, ma anche a costringere gli altri a un'analoga regolarità e a imporre i dettami dell'equità a tutta la società. E se necessario, possono anche trovare altre persone altrettanto direttamente interessate a far rispettare la giustizia, creando un certo numero di funzionari, civili e militari, che li assistano nel governare.

Ma quest'applicazione delle leggi della giustizia, sebbene costituisca il principale vantaggio del governo, non è il solo.

Come una passione violenta impedisce agli uomini di scorgere chiaramente il loro interesse a un comportamento equo nei confronti degli altri, così impedisce che sorgano perfino questa stessa equità, rendendoli estremamente parziali a favore di se stessi. Questo inconveniente viene corretto allo stesso modo del precedente. Le stesse persone che applicano le leggi della giustizia, risolveranno anche tutte le controversie a loro riguardo, ed essendo imparziali rispetto alla maggior parte della società, le loro risoluzioni saranno più eque di quelle che ognuno di noi potrebbe prendere quando è parte in causa.

Grazie a questi due vantaggi, ovvero l'*applicazione* delle leggi della giustizia e la *risoluzione* delle controversie a loro riguardo, gli uomini acquisiscono una certa sicurezza nei confronti delle debolezze e passioni reciproche, così come nei confronti di quelle proprie, e sotto la protezione dei governanti cominciano felicemente a gustare le dolcezze della società e dell'aiuto reciproco. Ma l'influenza benefica del governo va ancora oltre; non contento di proteggere gli uomini nelle convenzioni che questi stipulano per interesse reciproco, esso li spinge frequentemente a simili convenzioni e li costringe a cercare il proprio utile nella cooperazione per il raggiungimento di qualche fine o scopo comune. Non c'è qualità della natura umana che causi errori più fatali nella nostra condotta di quella qualità che ci spinge a preferire tutto ciò che è presente a quel che è distante e remoto, e che ci fa desiderare gli oggetti più per la loro situazione che per il loro valore intrinseco. Due vicini possono accordarsi di seminare a grano un campo di loro comune proprietà, perché a entrambi è facile conoscere i reciproci propositi, e ognuno di essi deve rendersi conto che il mancato compimento dei rispettivi compiti comporta come immediata conseguenza l'abbandono dell'intero progetto. Ma è molto difficile, e anzi impossibile, che mille persone si accordino su un'azione del genere, poiché è difficile concertare un piano così complicato e ancora più difficile eseguirlo, mentre ciascuno cercherà un pretesto per esimersi dal fastidio e dalla spesa, per scaricare tutto il fardello sugli altri. La società politica po-

ne un facile rimedio a entrambi questi inconvenienti. I magistrati trovano un interesse diretto nell'interesse di una frazione importante dei propri sudditi. Essi non hanno bisogno di consultare nessuno se non se stessi, per formulare dei piani che servano a tale interesse. E poiché nell'esecuzione di questi piani il fallimento di una qualsiasi parte è collegata, sebbene non immediatamente, con il fallimento del tutto, essi cercano di impedirlo perché non vi trovano alcun interesse, né immediato, né remoto. È così che si costruiscono ponti, si aprono porti, si alzano bastioni, si formano canali, si allestiscono flotte e si addestrano eserciti; e questo, sempre grazie a quel governo che, sebbene costituito di uomini soggetti a tutte le debolezze umane, diventa un composto che, per una delle più belle e sottili invenzioni che si possono immaginare, è in qualche misura esente da tutte queste debolezze.

SEZIONE OTTAVA

ORIGINE DEL LEALISMO

Benché il governo sia un'invenzione estremamente vantaggiosa e, addirittura, in certe circostanze, assolutamente necessaria all'umanità, non è tuttavia sempre necessaria, né è impossibile che gli uomini riescano a tenere per un certo tempo in vita la società senza ricorrere a tale invenzione. Gli uomini, è vero, tendono sempre a preferire un interesse immediato a un interesse lontano e remoto, né è facile resistere alla tentazione di un vantaggio di cui si può godere immediatamente, per timore di un male ancora lontano: ma tuttavia, questa debolezza è meno evidente quando i beni sono scarsi e di poco valore, come sempre sono all'infanzia della società. Un indiano è scarsamente tentato a privare un altro della sua capanna o a rubare il suo arco, in quanto ne è già provvisto; e, per quanto riguarda la maggior fortuna che uno può avere rispetto a un altro nella caccia e nella pesca, sarà sempre casuale e temporanea, e non avrà che ben

poca tendenza a turbare la società. Sono ben lontano dal pensare, come fanno invece alcuni filosofi, che gli uomini siano totalmente incapaci di vivere in società senza un governo; anzi, sostengo che i primi rudimenti di governo sorgono da contese fra uomini di diverse società, e non fra uomini della stessa società. Per contese del primo tipo basterà una minor quantità di ricchezza che non per quelle del secondo. Dalla violenza e dalla guerra aperta gli uomini non temono altro che la resistenza contro cui si scontrano; questa, poiché è ripartita fra tutti, sembra meno terribile, e inoltre, siccome proviene da gente straniera, sembra avere conseguenze meno nocive che quando ci si espone da soli contro qualcuno con cui sia vantaggioso avere commercio e con cui, per sussistere, sia indispensabile mantenere un vincolo sociale. Ora, una guerra contro gente straniera produce necessariamente, in una società priva di governo, una guerra civile. Gettiamo fra gli uomini dei beni di qualche entità, e immediatamente cominceranno a litigare in quanto ognuno cercherà di entrare in possesso di ciò che lo attrae, senza preoccuparsi delle conseguenze. In una guerra contro gente straniera si mettono a repentaglio i massimi fra tutti i beni: la propria vita e il proprio corpo; e siccome ognuno evita gli approdi pericolosi, si procura le armi migliori e cerca scampo e pretesto nella più piccola ferita, le leggi che pur potevano essere benissimo rispettate in tempo di pace, non possono avere più posto in simili sconvolgimenti.

Una verifica di ciò la troviamo nelle tribù americane, in cui gli uomini vivono in mutua concordia e amicizia, pur senza alcun governo, e non si sottomettono mai a uno dei loro compagni, eccetto che in tempo di guerra, quando il capo gode di un'ombra di autorità che, però, perde al ritorno dal campo di battaglia e al ristabilirsi della pace con le tribù vicine. Tuttavia questa autorità, mostrando i vantaggi del governo, insegna loro a farvi ricorso quando, sia per i bottini di guerra, sia per il commercio o per qualche invenzione fortuita, abbiano raggiunto ricchezze e possedimenti tanto cospicui da dimenticare alla minima occasione l'interesse che hanno nel mantenimento della pace e della giustizia.

Possiamo da ciò ricavare una ragione plausibile, anche se non è la sola, del fatto che tutti i governi sono in un primo tempo monarchici, senza mescolanze né differenze; e che le repubbliche sorgono solo dagli abusi della monarchia e del potere dispotico. L'accampamento è il vero padre della città; e siccome, per la subitaneità delle varie esigenze a cui far fronte, non si può condurre una guerra senza riporre una qualche autorità in una sola persona, questo stesso tipo di autorità si stabilisce naturalmente in quel governo civile che segue al governo militare. E questa è una ragione che ritengo più naturale di quella che comunemente si ricava richiamandosi al governo patriarcale, ossia all'autorità di un padre, autorità che dovrebbe in un primo tempo stabilirsi in una famiglia e abituare quindi i suoi membri al governo di uno solo. La condizione di una società senza governo è una delle più naturali per l'uomo, e deve certo persistere anche con il raggrupparsi di numerose famiglie, e molto dopo la prima generazione. Nulla, se non un aumento delle ricchezze e dei beni, potrebbe costringere l'uomo ad abbandonarla; e, al loro primo formarsi, tutte le società sono così barbare e incolte che debbono trascorrere molti anni prima che ricchezze e beni possano aumentare a tal punto da turbare il godimento della pace e della concordia fra gli uomini.

Sebbene sia possibile agli uomini far vivere una piccola società incolta senza governo, è tuttavia impossibile che una qualsiasi società viva senza giustizia e senza il rispetto delle tre leggi fondamentali sulla stabilità del possesso, sul suo trasferimento per consenso e sul mantenimento delle promesse. Queste leggi sono, quindi, antecedenti al governo, e hanno dovuto perciò imporre un obbligo ancor prima che si pensasse al dovere del lealismo verso i magistrati civili. Anzi, arrivo a dire che è naturale supporre che il governo, *al suo primo stabilirsi*, derivi la sua obbligatorietà da quelle leggi di natura e, in particolare, da quella che riguarda il mantenimento delle promesse. Una volta che gli uomini si siano accorti della necessità di un governo per mantenere la pace e far rispettare la giustizia, si riuniranno spontanea-

mente, sceglieranno i magistrati, stabiliranno i loro poteri e *prometteranno* loro obbedienza. E dal momento che una promessa dovrebbe essere un vincolo, ovvero una garanzia già in vigore e accompagnata da obbligo morale, la si dovrà considerare come la sanzione originaria del governo e la fonte del primo obbligo all'obbedienza. Questo ragionamento appare così naturale da divenire la base di quel sistema di politica che oggi è tanto di moda da costituire in certo modo il credo di un partito che a ragione si vanta della solidità della sua filosofia e della sua libertà di pensiero. « Tutti gli uomini — dicono — sono nati liberi e uguali: governo e superiorità possono istituirsi solo per consenso: il consenso degli uomini nell'istituire il governo impone loro un nuovo obbligo ignoto alle leggi di natura. Gli uomini, quindi, sono obbligati a obbedire ai loro magistrati solo perché l'hanno promesso; e se non avessero dato la propria parola, espressamente o tacitamente, promettendo di restare fedeli, il lealismo non sarebbe mai diventato parte del loro dovere morale ». Tuttavia questa conclusione, se estesa fino ad abbracciare tutte le epoche e tutte le situazioni di governo, è completamente errata; e sostengo che, sebbene il dovere del lealismo si innesti all'inizio sull'obbligo delle promesse, e sia da questo per qualche tempo sostenuto, mette però rapidamente delle proprie radici e assume un obbligo e un'autorità originali, indipendenti da qualsiasi contratto. Tale è l'importanza di questo principio, che dobbiamo esaminarlo accuratamente e attentamente prima di andare avanti.

Per quei filosofi secondo cui la giustizia è una virtù naturale e anteriore alle convenzioni umane, è ragionevole risolvere interamente il lealismo civile nell'obbligo di una promessa, e asserire che è soltanto il nostro proprio consenso quel che ci vincola nella nostra sottomissione alla magistratura. Infatti, dal momento che tutti i governi sono chiaramente delle invenzioni umane, e dal momento che la origine della maggior parte dei governi è storicamente nota, bisogna risalire più indietro per trovare la fonte dei nostri doveri politici, se vogliamo sostenere che essi hanno un

obbligo morale e *naturale*. Questi filosofi osservano quindi immediatamente che la società è antica quanto la specie umana, e che quelle tre leggi fondamentali di natura sono antiche quanto la società; così che, sfruttando l'antichità e l'oscura origine di queste leggi, prima negano che siano invenzioni umane artificiali e volontarie, e cercano, poi, di innestare su di esse quegli altri doveri che sono chiaramente artificiali. Ma una volta disingannatici a questo riguardo, e scoperto che la giustizia *naturale*, così come quella *civile*, deriva da convenzioni umane, vedremo subito quanto sia vano risolvere l'una nell'altra, e cercare nelle leggi di natura una base più salda per i nostri doveri politici che non l'interesse e le convenzioni umane, mentre è proprio su questa base che quelle leggi sono invece costruite. Da qualsiasi lato guardiamo la questione, troveremo che questi due tipi di dovere sono esattamente sullo stesso piano, e hanno in comune la fonte sia della loro *prima invenzione* sia della loro *obbligatorietà morale*. Essi sono inventati per porre rimedio a tali inconvenienti. Questi sono due punti che cercheremo di dimostrare con la maggiore chiarezza possibile.

Abbiamo già mostrato come gli uomini abbiano *inventato* le tre leggi fondamentali di natura, quando si accorsero che la società era necessaria per la reciproca sussistenza, e trovarono che era impossibile mantenersi in armonia senza porre qualche freno ai propri appetiti naturali. Lo stesso amore di sé quindi, che rende gli uomini così nocivi gli uni agli altri, prendendo una direzione nuova e più conveniente produce le regole della giustizia e costituisce il motivo primo che ci spinge a rispettarle. Ma quando gli uomini si sono accorti che, pur essendo le regole della giustizia sufficienti a mantenere in vita una qualsiasi società, tuttavia essi non potevano, da soli, continuare a rispettare quelle regole in società più grandi e raffinate, hanno allora istituito un governo, come nuova invenzione intesa a raggiungere i propri fini e a preservare i vecchi vantaggi o a procurarne di nuovi mediante una più stretta applicazione delle leggi della giustizia. I nostri doveri *civili*, quindi, sono tanto connessi con quelli *naturali* che i primi sono inventati principalmente in

funzione dei secondi e che oggetto principale del governo è costringere gli uomini a osservare le leggi di natura. Da questo punto di vista, tuttavia, quella legge di natura che riguarda il mantenimento delle promesse non è che una tra le altre; è il rigoroso rispetto di essa che deve considerarsi come un effetto dell'istituirsi del governo, e non l'obbedienza al governo come un effetto dell'obbligatorietà di una promessa. Sebbene l'oggetto dei nostri doveri civili sia quello di far rispettare i nostri doveri naturali, tuttavia il motivo *primo*[11] per cui li si è inventati, nonché del rispetto per entrambi, non è altro che l'interesse personale: e siccome a obbedire al governo abbiamo un interesse diverso da quello che ci spinge a mantenere le promesse, dobbiamo anche riconoscere in tale obbedienza un'obbligatorietà a sé. L'obbedienza al magistrato civile è necessaria per mantenere ordine e concordia nella società. Mantenere le promesse è necessario per ottenere fiducia e credito nei comuni affari della vita. I fini, così come i mezzi, sono perfettamente distinti, né gli uni sono subordinati agli altri.

Per rendere più evidente questa distinzione, ricordiamoci che spesso gli uomini, con delle promesse, si impegnano a compiere ciò che, anche a prescindere da queste promesse, sarebbe stato comunque loro interesse; offrono così agli altri più complete garanzie assumendosi nuovi obblighi propri dell'interesse in aggiunta a quelli che già prima avevano. L'interesse a mantenere le promesse, oltre a comportare un obbligo morale, è generale, riconosciuto da tutti e di estrema importanza nella vita. Altri interessi possono essere più particolari e più incerti; e di preferenza sospettiamo in genere che gli uomini, quando agiscono contro tali interessi, si abbandonino al proprio umore o alle loro passioni. E qui entrano naturalmente in gioco le promesse, che sono spesso necessarie per una maggiore soddisfazione e una più completa garanzia. Ma qualora questi altri interessi fossero altrettanto generali e da tutti riconosciuti quanto l'interesse a mantenere le promesse, verrebbero allora considerati sullo

[11] Primo nel tempo, e non per dignità o forza.

stesso piano, e gli uomini comincerebbero a riporre in essi la stessa fiducia. Questo è proprio ciò che accade con i nostri doveri civili, ossia con l'obbedienza che dobbiamo al magistrato, senza la quale nessun governo potrebbe sussistere, né si potrebbero mai mantenere pace e ordine in una società sviluppata, in cui da una parte ci sono così tanti beni, e dall'altra così tanti bisogni, reali o immaginari. I nostri doveri civili, quindi, devono ben presto distinguersi dalle nostre promesse, e acquistare una propria forza e una propria influenza. In entrambi i casi l'interesse è esattamente dello stesso tipo: generale, riconosciuto da tutti, e tale da prevalere sempre e dovunque. Non c'è quindi alcuna ragione perché si debba fondare l'uno sull'altro, se ognuno ha un suo proprio fondamento. Potremmo, alla stessa stregua, risolvere l'obbligo di astenersi dai beni altrui nell'obbligo di una promessa o in quello del lealismo. Gli interessi non sono più distinti nell'un caso che nell'altro. Il rispetto della proprietà non è più necessario per una società naturale di quanto lo sia l'obbedienza per la società civile o per il governo; né la prima società è più necessaria all'esistenza degli uomini di quanto lo sia la seconda per il loro benessere e la loro felicità. In breve, se il mantenimento delle promesse è vantaggioso, altrettanto lo è l'obbedienza al governo: se il primo interesse è generale, altrettanto lo è il secondo: se il primo interesse è evidente e riconosciuto da tutti, altrettanto lo è il secondo. E siccome queste due regole si fondano su analoghi obblighi propri dell'interesse, ciascuna delle due deve avere una sua propria autorità indipendentemente dall'altra.

Ma nelle promesse e nel lealismo non sono soltanto gli obblighi *naturali* dell'interesse a essere distinti; lo sono anche gli obblighi *morali* dell'onore e della coscienza; e il merito o il demerito degli uni non dipende minimamente da quello degli altri. Anzi, se consideriamo lo stretto legame esistente fra gli obblighi naturali e quelli morali, troveremo di certo che questa conclusione è assolutamente inevitabile. Il nostro interesse coincide sempre con la nostra obbedienza ai magistrati; e soltanto un enorme vantaggio immediato

può condurci alla ribellione, facendoci trascurare l'interesse meno immediato che abbiamo nel mantenimento della pace e dell'ordine nella società. Ma sebbene un interesse immediato possa anche renderci ciechi nelle nostre azioni, non ha mai peso per le azioni degli altri, e non impedisce che esse appaiano nella loro vera luce, e cioè come estremamente nocive all'interesse pubblico e al nostro particolare. Questo ci rende naturalmente sgradevole pensare a simili azioni sediziose e sleali, per cui annettiamo a esse l'idea di vizio e di bruttezza morale. Si tratta dello stesso principio che ci fa disapprovare tutte le forme di ingiustizia privata, e in particolare il mancato rispetto delle promesse. Biasimiamo qualsiasi tradimento e qualsiasi atto di slealtà perché pensiamo che la libertà e la possibilità del commercio fra gli uomini dipendano interamente dal tener fede alle promesse. Biasimiamo qualsiasi atto di slealtà nei confronti dei magistrati, perché capiamo che è impossibile far rispettare la giustizia nella stabilità del possesso, nel suo trasferimento per consenso e nel mantenimento delle promesse, se non ci si sottomette al governo. Dal momento che si tratta quindi di due interessi completamente distinti l'uno dall'altro, essi debbono far sorgere due obblighi morali altrettanto separati e indipendenti. Anche se nel mondo non fosse mai esistito nulla di simile alle promesse, il governo sarebbe pur sempre necessario in tutte le società grandi e civilizzate; e se le promesse avessero soltanto l'obbligo che è loro proprio, senza cioè la sanzione del governo, esse avrebbero ben scarsa efficacia in tali società. Ciò determina i confini fra doveri pubblici e doveri privati, e mostra come siano piuttosto i secondi a dipendere dai primi, che non questi da quelli. *L'educazione* e *l'artificio dei politici* concorrono a dare al lealismo un ulteriore valore morale, e a macchiare ogni atto di ribellione con un maggior grado di colpa e di infamia. Non c'è quindi da meravigliarsi se i politici si preoccupano tanto di inculcare queste nozioni, dato che il loro interesse è qui particolarmente impegnato.

Nel timore che questi argomenti non appaiano del tutto conclusivi (come penso invece che siano), farò ricorso all'au-

torità dell'universale consenso degli uomini per dimostrare come l'obbligo della sottomissione al governo non derivi da una promessa dei sudditi. E non c'è da meravigliarsi che, sebbene abbia sempre cercato di fondare il mio sistema sulla pura ragione, senza citare quasi mai il giudizio di altri, neanche quello di filosofi o di storici, io faccia ora appello all'autorità popolare e opponga i sentimenti della massa a un qualunque ragionamento filosofico. Si deve infatti osservare che le opinioni degli uomini, in questo caso, hanno un'autorità particolare, e sono quasi del tutto infallibili. La distinzione fra bene e male morale si fonda sul piacere o dolore che proviamo alla vista di un sentimento o di un carattere; e siccome questo piacere o dolore non può essere ignoto alla persona che lo prova, ne consegue che in qualsiasi carattere c'è esattamente tanta virtù o tanto vizio quanto ve ne ripone ciascuno, e che è impossibile, quindi, sbagliarsi a questo proposito [12]. E sebbene i nostri giudizi sull'*origine* di un vizio o di una virtù non siano altrettanto certi di quelli sul loro *grado*, pur tuttavia, siccome la questione riguarda in questo caso non l'origine filosofica di un obbligo, ma una semplice questione di fatto, è difficile vedere come si possa cadere in errore. Un uomo che riconosca di dovere a un altro una certa somma deve certamente sapere se a impegnarsi è stato lui o suo padre; se l'impegno è dovuto solo a una sua generosità o a un prestito ricevuto, e a quali condizioni e a che scopo si è obbligato. Analogamente, se è certo che esiste un obbligo morale di sottomettersi al governo, perché questo è il pensiero di tutti, deve essere altrettanto certo che questo obbligo non deriva da una promessa, dal momento che nessuno, il cui giudizio non sia stato condotto fuori strada da una adesione troppo rigida a un

[12] Questa proposizione deve considerarsi integralmente vera per quanto riguarda tutte le qualità che sono determinate solamente dal sentimento. Considereremo in seguito in qual senso possiamo parlare di un gusto *giusto* o *erroneo* in morale o per quanto riguarda l'eloquenza e la bellezza. Nel frattempo, possiamo osservare che nei sentimenti *generali* degli uomini c'è tanta uniformità da rendere tali questioni di importanza del tutto secondaria.

sistema filosofico, si è mai sognato finora di attribuirlo a questa origine. Né i magistrati né i sudditi si son mai fatti un'idea simile dei doveri civili.

Troviamo che i magistrati sono tanto lontani dal fondare su una promessa o un contratto originario la loro autorità e l'obbligo dei loro sudditi all'obbedienza, che nascondono il più possibile al popolo, e specialmente al volgo, l'eventualità di una simile origine. Se tale fosse la sanzione del governo, i governanti non si accontenterebbero mai di riceverla tacitamente dai loro sudditi, che è poi il massimo che si potrebbe sostenere: infatti, ciò che si dà tacitamente e inconsciamente non può mai avere sull'umanità l'influenza di ciò che si compie esplicitamente e apertamente. È vero che c'è una tacita promessa quando la volontà viene indicata da altri segni che siano ancora più aperti di quelli del linguaggio; ma, anche allora, una volontà deve pure esserci, ed essa non può sfuggire all'attenzione di colui che, per quanto silenziosamente o tacitamente, l'ha esercitata. Ma se chiedessi alla gran maggioranza degli uomini di una nazione se abbiano mai acconsentito a sottomettersi all'autorità dei loro governanti o abbiano mai promesso loro obbedienza, probabilmente si formerebbero di me una ben strana idea, e risponderebbero certamente che la cosa non dipese dal loro consenso, ma che a quell'obbedienza erano soggetti fin dalla nascita. Proprio per questa convinzione, vediamo che spesso gli uomini considerano come propri governanti naturali delle persone attualmente del tutto prive di qualsiasi autorità e potere, e tali che nessuno, per quanto pazzo, li sceglierebbe volontariamente; e ciò solo perché queste persone discendono da quel ramo che governava precedentemente e hanno quel grado di parentela cui sarebbe abitualmente spettata la successione; pur se, magari, il governo di quella dinastia è ormai così lontano nel tempo che ben pochi ancora in vita potrebbero mai avergli promesso obbedienza. Un governo, allora, non avrebbe forse alcuna autorità su tali uomini, perché questi non hanno mai dato il loro consenso, o non riterrebbe forse il solo tentativo di scegliere liberamente i propri governanti come un atto di arroganza e di empietà?

Per esperienza sappiamo che li punisce senza riserve per ciò che chiama tradimento e ribellione, il che, secondo questo sistema, parrebbe ridursi a una palese ingiustizia. Se dite che si è di fatto dato il proprio consenso al governo costituito quando si dimora nei suoi domini, risponderò che ciò può solo essere quando si pensa che la cosa dipenda dalla propria scelta; e questo ben pochi o nessuno, eccetto i filosofi in questione, l'hanno mai pensato. Non si è mai addotta come scusante, per un ribelle, il fatto che il primo atto che ha commesso una volta giunto all'età della ragione, sia stato quello di muovere guerra al sovrano dello Stato; e che, quindi, se da bambino non poteva legarsi con il proprio consenso, una volta divenuto adulto ha dimostrato chiaramente con il suo primo atto che non aveva alcun proposito di imporsi l'obbligo dell'obbedienza. Al contrario, troviamo che le leggi civili puniscono questo crimine alla stessa età in cui viene punito qualsiasi altro atto che sia criminoso di per sé, a prescindere dal nostro consenso: e cioè, all'età in cui si è arrivati al pieno uso della ragione; mentre, per quanto riguarda questo crimine, si dovrebbe per giustizia prevedere un periodo di tempo intermedio, in cui si possa almeno supporre un tacito consenso. A ciò possiamo aggiungere che chi è soggetto a un governo assoluto non dovrebbe a esso alcun lealismo; infatti, per sua stessa natura, questo governo non dipende dal consenso. Ma siccome un governo del genere non è meno *naturale* e *comune* degli altri, deve certo generare degli obblighi; e l'esperienza ci dice chiaramente che chi è soggetto a un simile governo pensa sempre che le cose stiano proprio così. Questa è quindi una chiara prova che noi non riteniamo comunemente che il nostro lealismo derivi dal nostro consenso o da una nostra promessa; e una prova ulteriore sta nel fatto che quando, per una qualsiasi ragione, ci siamo impegnati espressamente con una promessa, facciamo sempre una ben precisa distinzione fra i due obblighi, e crediamo che l'uno aggiunga più forza all'altro di quanto non otterremmo ripetendo la stessa promessa. Dato che non si è fatta alcuna promessa, ribellarsi al governo non significa aver mancato di parola in questioni

privative; al contrario, gli uomini mantengono perfettamente distinti e separati questi due doveri dell'onore e del lealismo. Dal momento che la loro unione era considerata dai filosofi in questione come una scoperta molto acuta, questa è una prova convincente che essa è falsa; infatti, nessuno può, a sua insaputa, dare una promessa o essere frenato dalla sanzione e dall'obbligo che essa comporta.

SEZIONE NONA

LIMITI DEL LEALISMO

Gli scrittori di cose politiche che han fatto ricorso a una promessa, ossia a un contratto originario, come fonte del nostro lealismo verso il governo, volevano stabilire un principio più che giusto e ragionevole, anche se il ragionamento su cui cercavano di fondarlo era fallace e sofistico. Volevano dimostrare che la nostra sottomissione al governo ammette delle eccezioni, e che una flagrante tirannia nei governanti basta a liberare i sudditi da qualsiasi vincolo di fedeltà. Dal momento che gli uomini entrano in società, dicono costoro, e si sottomettono al governo per loro libero e volontario consenso, debbono evidentemente proporsi di ricavarne qualche vantaggio, per il quale son pronti a rinunciare alla loro originaria libertà. Deve quindi esserci anche da parte del magistrato un impegno, e cioè quello di garantire protezione e sicurezza; è solo con la speranza di poter ottenere questi vantaggi che riesce a persuadere gli uomini a sottomettersglisi. Ma quando, invece di protezione e sicurezza, essi trovano tirannia e oppressione, vengono sciolti dalla loro promessa (come si fa in tutti i contratti condizionati), e tornano allo stato di libertà che precedeva l'istituzione del governo. Gli uomini non sarebbero mai così pazzi da legarsi con impegni che andassero solamente a vantaggio degli altri, senza alcuna prospettiva di migliorare la propria condizione. Chiunque si proponga di ricavare un utile dalla nostra sot-

tomissione deve da parte sua impegnarsi, espressamente o tacitamente, a farci ricavare qualche vantaggio dalla sua autorità, e non deve aspettarsi che senza questa contropartita noi continueremo a obbedirgli.

Ripeto: questa conclusione è giusta, pur se i princìpi sono erronei; e mi lusingo di riuscire a fondare la stessa conclusione su princìpi più ragionevoli. Per fondare i nostri doveri politici, non seguirò la via di asserire che gli uomini sono consapevoli dei vantaggi del governo; che istituiscono il governo in vista di tali vantaggi; che questa istituzione richiede una promessa di obbedienza, la quale impone in una certa misura un obbligo morale, ma che, essendo condizionata, cessa di essere vincolante non appena l'altra parte contraente non rispetta l'impegno assunto. Al contrario, convinto che la promessa stessa nasce interamente da convenzioni umane, e che la si è inventata in vista di un certo interesse, cercherò quindi un interesse del genere, più immediatamente connesso con il governo, che possa essere a un tempo il motivo originario della sua istituzione e la fonte della nostra obbedienza. Trovo che questo interesse consiste nella protezione e nella sicurezza di cui godiamo nella società politica, e che non possiamo mai raggiungere quando siamo completamente liberi e indipendenti. Quindi, siccome l'interesse è la sanzione immediata del governo, questa non può avere un'esistenza più lunga di quello; e ogni qual volta il magistrato civile arriva a essere tanto tirannico da rendere assolutamente intollerabile la sua autorità, non si è più obbligati a obbedirgli. Cessando la causa, deve cessare anche l'effetto.

Immediata e diretta è quindi la conclusione riguardante l'obbligo *naturale* che noi abbiamo al lealismo. Per quanto riguarda l'obbligo morale, possiamo osservare che nel suo caso sarebbe falsa la massima secondo cui *quando cessa la causa deve cessare anche l'effetto.* C'è infatti un principio della natura umana, che spesso abbiamo ricordato, secondo il quale gli uomini sono fortemente soggetti alle *regole generali,* e spesso portano le loro massime al di là di quelle ragioni che li spinsero in principio a stabilirle. Quando si

danno dei casi per molti aspetti simili, siamo portati a metterli sullo stesso piano, senza pensare che essi differiscono per degli aspetti più che essenziali e che la rassomiglianza è più apparente che reale. Possiamo quindi pensare che, nel caso del lealismo, il nostro obbligo morale del dovere non cesserà necessariamente quando cessa l'obbligo naturale dell'interesse che ne è la causa; e che gli uomini possono essere vincolati dalla *coscienza* a sottomettersi a un governo tirannico contro il proprio e il pubblico interesse. Anzi, alla forza di questo argomento mi piego fino al punto da riconoscere che le regole generali si estendono di solito oltre i princìpi su cui sono fondate; e che raramente facciamo un'eccezione, tranne in un caso: che tale eccezione abbia le qualità di una regola generale e sia fondata su esempi molto numerosi e comuni; ma proprio questo, affermo, è quanto accade nel caso in questione. Quando ci si sottomette all'autorità altrui, lo si fa per darsi una certa garanzia contro la malvagità e l'ingiustizia degli uomini, che per le loro sfrenate passioni e per il loro interesse presente e immediato sono sempre portati a violare tutte le leggi della società. Ma dal momento che questo difetto è intrinseco alla natura umana, sappiamo che esso deve accompagnare gli uomini in ogni loro stato e condizione; e che coloro che scegliamo come governanti non diventano immediatamente di natura superiore al resto dell'umanità solo perché hanno un potere e un'autorità superiori. Quel che ci aspettiamo da essi non dipende da un mutamento della loro natura, ma dal mutamento della loro condizione, grazie al quale acquistano un più immediato interesse nel mantenere l'ordine e nel far rispettare la giustizia. Ma a parte il fatto che si tratta di un interesse soltanto più immediato per il rispetto della giustizia da parte dei loro sudditi; a parte questo, dico, possiamo spesso aspettarci che, per l'irregolarità della natura umana, essi trascureranno anche questo immediato interesse e si lasceranno trasportare dalle loro passioni a tutti gli eccessi della crudeltà e dell'ambizione. La nostra conoscenza generale della natura umana, gli esempi che ci offre la storia passata, l'esperienza del nostro tempo: tutte queste sono cause che debbono in-

durci ad aprire la porta alle eccezioni, e devono farci concludere che possiamo opporci ai più violenti effetti del potere supremo senza delitto né ingiustizia.

E di fatto possiamo osservare che questa è sia la prassi generale sia un principio dell'umanità, e che nessun popolo, potendo trovare un rimedio, ha mai sopportato le crudeli soperchierie di un tiranno o è mai stato biasimato per esservisi opposto. Coloro che presero le armi contro Dionigi o Nerone o Filippo II, hanno il favore di qualsiasi lettore attento che studi la storia del loro tempo; e nulla, se non la perversione più violenta del senso comune, può mai condurci a condannarli. È quindi certo che in tutte le nostre opinioni in campo morale non concepiamo mai quella assurdità che è l'obbedienza passiva, ma ammettiamo la possibilità di una resistenza nei casi più clamorosi di tirannia e di oppressione. L'opinione generale dell'umanità ha sempre una qualche autorità; ma per quanto riguarda la morale, essa è assolutamente infallibile. E non è certo meno infallibile perché gli uomini non riescono a spiegare con precisione i princìpi su cui essa si fonda. Pochi sono coloro che riescono a formulare il ragionamento: « Il governo è una mera invenzione umana creata nell'interesse della società. Quando la tirannia dei governanti cancella questo interesse, cancella anche il naturale obbligo all'obbedienza. L'obbligo morale si fonda su quello naturale e quindi deve cessare quando cessa *questo*, soprattutto quando il campo in questione è tale da farci prevedere numerosissime occasioni in cui può cessare l'obbligo naturale, spingendoci quindi a formarci una sorta di regola generale per guidare la nostra condotta in tali casi ». Ma sebbene questo ragionamento sia troppo sottile per la gente comune, è certo che tutti gli uomini ne hanno una nozione implicita e sentono di dovere obbedienza al governo solo in forza dell'interesse pubblico; e, allo stesso tempo, sentono che la natura umana è così prona alle debolezze e alle passioni da poter facilmente pervertire questa istituzione e trasformare i governanti in tiranni e in nemici pubblici. Se il senso dell'interesse comune non fosse il motivo originario della nostra obbedienza, gradirei proprio sapere

quale altro principio c'è, nella natura umana, capace di domare la naturale ambizione degli uomini e di costringerli a una tale sottomissione. L'imitazione e l'abitudine non bastano; infatti si ripresenterebbe ancora il quesito: qual è il motivo che per primo produce quei casi di sottomissione che imitiamo, e quel susseguirsi di azioni che produce l'abitudine? Non c'è, evidentemente, altro principio che l'interesse comune; e se l'interesse è il primo a produrre l'obbedienza al governo, l'obbligo dell'obbedienza deve cessare ogni qual volta, in un grado notevole e in un considerevole numero di casi, l'interesse scompare.

à pubblica :
sc
iale
conquista
successione
je

SEZIONE DECIMA

GLI OGGETTI DEL LEALISMO

Ma sebbene, in alcune occasioni, possa considerarsi legittimo, da un sano punto di vista sia politico che morale, opporsi al potere supremo, è certo che nel comune corso delle faccende umane non può esserci nulla di più nocivo e criminoso, e che, a parte gli sconvolgimenti che sempre accompagnano le rivoluzioni, una prassi simile porta direttamente al crollo di qualsiasi governo e causa un'anarchia e una confusione universale fra gli uomini. Come le società popolose e civili non possono reggersi senza governo, così questo è del tutto inutile senza una rigorosa obbedienza. Dovremo sempre soppesare i vantaggi e gli svantaggi che ricaviamo dall'autorità; così facendo, diventeremo più accorti nel porre in pratica la dottrina della resistenza. La regola comune è quella che richiede sottomissione; e l'eccezione si può avere solo nel caso di una tirannia e di una oppressione crudeli.

Quindi, dal momento che al magistrato si deve, di regola, una cieca sottomissione, bisogna ora chiedersi *a chi essa sia dovuta, e chi dobbiamo considerare come nostri legittimi magistrati.* Per rispondere a questi interrogativi, ricordiamo

ciò che abbiamo già concluso a proposito dell'origine del governo e della società politica. Una volta sperimentata l'impossibilità di preservare nella società un ordine stabile finché ognuno è padrone di se stesso e viola od osserva le leggi della società a seconda del proprio interesse o del proprio piacere immediato, si ricorre naturalmente all'invenzione del governo, e, per quanto è possibile, ci si nega la possibilità di trasgredire le leggi della società. Il governo, quindi, nasce da una volontaria convenzione degli uomini; ed è evidente che la stessa convenzione che stabilisce il governo determinerà anche le persone che debbono governare, eliminando qualsiasi dubbio e ambiguità a questo proposito. Il consenso volontario degli uomini dovrà avere qui la maggiore efficacia, in quanto l'autorità del magistrato si fonda *inizialmente* sulla base di una promessa dei sudditi, per la quale questi si impegnano a obbedire, come accade in qualsiasi altro impegno o contratto. Quindi, la stessa promessa che li vincola all'obbedienza, li lega anche a una particolare persona, che diventa così oggetto del loro lealismo.

Ma una volta che il governo sia già da lungo tempo stabilito su questa base, e il particolare interesse che ci spinge alla sottomissione abbia prodotto un particolare sentimento morale, la cosa cambia completamente e una promessa non può più decidere di questo o quel magistrato, dal momento che non la si considera più come base del governo. Ci è naturale supporre di essere nati per la sottomissione, e immaginiamo che certe particolari persone abbiano diritto a comandare, così come noi, da parte nostra, abbiamo l'obbligo di obbedire. Queste nozioni di diritto e di obbligo non derivano da altro che dal *vantaggio* che ricaviamo dal governo, per cui proviamo ripugnanza ad opporgli la nostra resistenza e ci è odioso vedere altri che lo fanno. Ma bisogna osservare che in questo nuovo stato di cose, la sanzione originaria del governo, cioè a dire l'*interesse*, non ha più la facoltà di decidere quali sono le persone cui dobbiamo obbedire, facoltà che invece aveva inizialmente, quando il tutto si fondava su una *promessa*. Una *promessa* stabilisce e determina le persone senza alcuna incertezza: ma è

evidente che se gli uomini dovessero regolare la loro condotta a questo proposito in base alla prospettiva di un particolare interesse, pubblico o privato che sia, provocherebbero interminabili confusioni e renderebbero in gran parte vano qualsiasi governo. L'interesse privato di ognuno è diverso da quello degli altri; e sebbene di per sé l'interesse pubblico sia sempre unico e identico, pur tuttavia esso diventa fonte di enormi dissensi, a causa delle diverse opinioni che ognuno ne ha. Quindi, lo stesso interesse che ci spinge a sottometterci alla magistratura, ci fa rinunziare a scegliere i nostri magistrati e ci vincola a una certa forma di governo e a delle particolari persone, senza permetterci di aspirare, né per quello né per queste, al massimo della perfezione. Il caso è identico a quello della legge di natura che riguarda la stabilità del possesso. È estremamente vantaggioso, e anzi assolutamente necessario alla società, che il possesso sia stabile; e proprio questo ci spinge a fissare tale regola; ma scopriamo che, se dovessimo seguire lo stesso vantaggio nell'assegnare i singoli beni alle singole persone, falliremmo nel nostro scopo e perpetueremmo quella confusione che la regola voleva impedire. Dobbiamo quindi procedere in base a regole generali, e ispirarci a interessi generali, nel modificare la legge di natura che riguarda la stabilità del possesso. E non dobbiamo temere che il nostro attaccamento a questa legge diminuisca a causa dell'apparente futilità degli interessi che la determinano: l'impulso della mente deriva da un interesse fortissimo, e gli altri interessi più deboli servono solo per dirigere il movimento, senza né aggiungere né togliere nulla. Lo stesso è per il governo. Non c'è nulla di più vantaggioso per la società che questa invenzione; e tale interesse basta a farcela adottare con ardore e trasporto, pur se poi siamo costretti a misurare e orientare la nostra devozione al governo in base a parecchie considerazioni che non sono sempre della stessa importanza e a scegliere i nostri magistrati senza alcuna prospettiva di particolari vantaggi ricavabili dalla scelta.

Il *primo* dei princìpi che indicherò come fondamento del diritto della magistratura è quello che dà autorità a tutti

i governi più stabili del mondo senza eccezione: voglio dire il *lungo possesso* proprio di una qualsiasi forma di governo o dinastia di prìncipi. Non c'è dubbio che, se risaliamo alle prime origini di ogni nazione, troveremo che non c'è quasi stirpe di re, o forma di repubblica, che non si sia in principio fondata sull'usurpazione e sulla ribellione, e il cui titolo non sia all'inizio peggio che dubbio e incerto. Solo il tempo dà solidità al loro diritto e, con la sua graduale azione sulla mente degli uomini, li riconcilia con qualsiasi autorità facendola sembrare giusta e ragionevole. Nulla più dell'abitudine riesce a farci influenzare dai sentimenti, o riesce a volgere la nostra immaginazione verso un oggetto. Quando siamo abituati da lungo tempo a obbedire a una dinastia, quell'istinto o tendenza generale che ci spinge a supporre che un obbligo morale accompagni la lealtà, prende agevolmente questa direzione e sceglie quella dinastia come suo oggetto. È l'interesse a darci questo istinto generale, ma è l'abitudine che gli dà una direzione particolare.

E qui si può osservare che lo stesso periodo di tempo ha una influenza diversa sui nostri sentimenti morali, a seconda della sua diversa influenza sulla mente. Ci è naturale giudicare qualsiasi cosa in base a un confronto; e, dal momento che, quando pensiamo al destino dei regni e delle repubbliche, abbracciamo una lunga estensione di tempo, in questo caso una breve durata non ha sui nostri sentimenti un'influenza uguale a quella che ha quando pensiamo a qualsiasi altro oggetto. Pensiamo di acquisire un diritto su un cavallo o su un abito in brevissimo tempo, mentre un secolo basta a mala pena a consolidare un nuovo governo, o a rimuovere, nella mente dei sudditi, qualsiasi dubbio a suo riguardo. A ciò si aggiunga che a dare a un principe il diritto a un eventuale potere ulteriore da lui usurpato, basterà un periodo di tempo inferiore a quello necessario per stabilire il suo diritto quando frutto di usurpazione è tutto il suo potere. Non più di due sovrani hanno avuto finora in Francia un potere assoluto; e tuttavia, nulla sembrerà più stravagante ai francesi che parlare delle proprie libertà. Se

consideriamo quanto abbiamo già detto a proposito dell'accessione, potremo facilmente spiegare questo fenomeno.

Quando non c'è una forma di governo consolidata da un *lungo* possesso, il possesso *attuale* basta a prendere il suo posto e può considerarsi come la *seconda* fonte di qualsiasi autorità pubblica. Il diritto all'autorità non è altro che il possesso costante dell'autorità, sostenuto dalle leggi della società e dagli interessi degli uomini; e nulla può essere più naturale che collegare questo possesso costante a quello attuale, in conformità ai princìpi sopra ricordati. Se gli stessi princìpi non valevano per la proprietà dei privati, era perché questi princìpi erano controbilanciati da fortissime considerazioni di interesse; osservammo infatti che in tal modo si impedirebbe qualsiasi restituzione e si darebbe autorizzazione e protezione a ogni sorta di violenza. E sebbene possa sembrare che questi stessi motivi possano valere per quanto riguarda l'autorità pubblica, tuttavia a essi si oppone un interesse contrario, che consiste nel mantenimento della pace e nell'evitare qualsiasi mutamento che, se negli affari privati può verificarsi senza danno, quando vi è interessato il pubblico è inevitabilmente accompagnato da spargimenti di sangue e da confusione.

Se una persona, vista l'impossibilità di spiegare il diritto del possessore attuale con uno dei tradizionali sistemi etici, arrivasse a negare completamente tale diritto e asserisse che non è giustificato dalla morale, a ragione si penserebbe che sostiene un paradosso del tutto stravagante e che vuole urtare il senso comune e il giudizio corrente dell'umanità. Non c'è massima più conforme alla prudenza e alla morale a un tempo, che sottomettersi quietamente al governo che troviamo nel paese in cui viviamo, senza indagare con troppa curiosità sulla sua origine e sul suo primo stabilirsi. Ben pochi governi supererebbero un esame così rigoroso. Quanti regni vi sono attualmente nel mondo, e quanti più ancora ne troviamo nella storia, i cui governanti non hanno altro fondamento da dare alla loro autorità che quello del possesso attuale! Per limitarci soltanto agli imperi romano e greco: non è forse evidente che la lunga catena degli imperatori

che va dalla scomparsa della libertà romana fino alla definitiva estinzione dell'impero per mano dei turchi, non poteva neanche pensare di rivendicare un qualsiasi altro diritto all'impero? L'elezione del senato era puramente formale, poiché seguiva sempre la scelta delle legioni; queste erano quasi sempre divise nelle diverse province e nulla, se non la spada, riusciva a risolvere i contrasti. Era quindi con la spada che ogni imperatore acquistava il suo diritto, e con la spada lo difendeva; quindi, o dobbiamo dire che tutto il mondo conosciuto non ebbe alcun governo per così tanti secoli e non doveva fedeltà a nessuno, oppure dobbiamo ammettere che il diritto del più forte, negli affari pubblici, deve essere accettato come legittimo e autorizzato dalla morale quando non gli si oppone alcun altro diritto.

Il diritto di *conquista* può essere considerato come una *terza* fonte del titolo di sovrano. Questo diritto rassomiglia moltissimo a quello del possesso attuale, ma ha una forza alquanto superiore, in quanto è assecondato dalle nozioni di gloria e di onore che attribuiamo ai *conquistatori*, al posto dei sentimenti di odio e di abominio che accompagnano gli *usurpatori*. Si favorisce naturalmente chi si ama; e si è quindi più propensi ad attribuire un diritto al successo ottenuto con la violenza da un sovrano su un altro, che al successo di una ribellione di un suddito contro il proprio sovrano [13].

Quando non si verificano né un lungo possesso, né un possesso attuale, né la conquista, così come quando muore il primo sovrano che ha fondato una monarchia, allora il diritto di *successione* prevale naturalmente al loro posto, e gli uomini sono di solito propensi a portare sul trono il figlio del loro ultimo monarca, supponendo che abbia eredi-

[13] Non si asserisce qui che il *possesso attuale* o la *conquista* bastino a conferire un diritto contro un *lungo possesso* e le *leggi positive*, ma solo che essi hanno una certa forza e sono in grado di fare abbassare il piatto della bilancia quando i diritti sono altrimenti uguali, e che basteranno anche *talvolta* a legittimare il diritto più debole. È difficile determinare quale grado di forza essi abbiano. Credo che tutti gli uomini assennati ammetteranno che essi hanno una grande forza in tutte le dispute sul diritto dei principi.

tato l'autorità del padre. Il presunto consenso del padre, l'imitazione delle regole di successione nelle famiglie private, l'interesse che ha lo Stato a scegliere la persona più potente e con il maggior numero di seguaci: tutte queste ragioni conducono gli uomini a preferire il figlio del loro ultimo monarca a qualsiasi altra persona [14].

Queste ragioni hanno un certo peso; ma sono convinto che chiunque consideri la questione in modo imparziale, si accorgerà come a queste considerazioni di interesse si affianchino alcuni princìpi dell'immaginazione. Grazie al naturale passaggio del pensiero, l'autorità sovrana sembra appartenere al giovane principe anche durante la vita del padre, e ancora più dopo la morte di questi: così che nulla è più naturale che completare questa unione con una nuova relazione, dando al figlio il possesso effettivo di quel che sembra tanto naturalmente appartenergli.

A conferma di ciò possiamo considerare i seguenti fenomeni, che sono abbastanza curiosi nel loro genere. Nelle monarchie elettive il diritto di successione non ha posto né per legge né per consuetudini consolidate; e tuttavia la sua influenza è così naturale, che è impossibile escluderlo completamente dall'immaginazione e rendere i sudditi indifferenti nei confronti del figlio del loro monarca defunto. Quindi, in alcuni governi di questo tipo, la scelta cade di solito su questo o quel membro della famiglia reale, mentre in altri la famiglia reale è del tutto esclusa. Questi fenomeni opposti discendono dallo stesso principio. L'esclusione della famiglia reale è dovuta a una sottigliezza politica che, rendendo coscienti i sudditi della loro propensione a scegliere un sovrano fra i membri di quella famiglia, li rende gelosi della loro libertà e timorosi che il nuovo monarca, secondato da tale propensione, consolidi al potere la propria famiglia e distrugga per l'avvenire la libertà delle elezioni.

[14] Per prevenire errori devo osservare che questo tipo di successione non è identico a quello delle monarchie ereditarie, in cui la consuetudine ha fissato il diritto di successione, e che si fondano sul principio del lungo possesso, che abbiamo spiegato sopra.

La storia di Artaserse e del fratello più giovane Ciro può darci materia di riflessione a conferma della nostra tesi. Ciro pretendeva di avere diritto al trono, più di suo fratello maggiore, perché era nato dopo che suo padre vi era salito. Non voglio dire che questa ragione fosse valida. Voglio solo sostenere che Ciro non sarebbe mai ricorso a un simile pretesto se non fosse per le qualità dell'immaginazione su accennate, grazie alle quali siamo naturalmente inclini a unire con una nuova relazione tutti gli oggetti che troviamo già uniti. Artaserse aveva, su suo fratello, il vantaggio di essere il maggiore e il primo nella successione: ma Ciro aveva una più stretta relazione con l'autorità sovrana, in quanto era nato dopo che suo padre ne era stato investito.

Se mi si obiettasse che la prospettiva di un utile può essere la fonte di qualsiasi diritto di successione e che gli uomini volentieri si servono di una regola con cui poter determinare il successore del loro sovrano defunto e prevenire quell'anarchia e quella confusione che accompagnano sempre le nuove elezioni: risponderei che sono pronto a riconoscere che questo motivo possa avere un certo peso, ma che esso, d'altra parte, senza un altro principio, non può mai intervenire. L'interesse di un popolo richiede che la successione alla corona sia stabilita in un modo o nell'altro; ma, per tale interesse, tutti i modi di stabilirla si equivalgono; quindi, se la relazione di sangue non avesse un effetto indipendentemente dall'interesse pubblico, non sarebbe mai stata presa in considerazione senza una legge positiva; e sarebbe stato impossibile che così tante leggi positive di popoli diversi concordassero tutte nello stesso punto di vista e nelle stesse intenzioni.

Questo ci porta a considerare la *quinta* fonte di autorità, e cioè le *leggi positive*, con cui il legislatore stabilisce una certa forma di governo e una certa successione di prìncipi. A prima vista si potrebbe pensare che questa fonte di autorità dovrebbe risolversi in una delle precedenti. Il potere legislativo, da cui deriva la legge positiva, deve la sua esistenza a un contratto originario, o a un lungo possesso, o a un possesso attuale, o alla conquista, oppure alla successione;

e di conseguenza la legge positiva deve derivare la propria forza da uno di questi princìpi. Bisogna però osservare che, sebbene una legge positiva possa derivare la propria forza soltanto da questi princìpi, pur tuttavia essa non riprende tutta la forza del principio da cui deriva, ma nel passaggio ne perde gran parte, come ci è naturale immaginare. Ad esempio, supponiamo che un governo si sia fondato per molti secoli su un certo sistema di leggi, forme e metodi di successione; e supponiamo che il potere legislativo, consolidatosi attraverso questa lunga successione, cambi all'improvviso tutto il sistema di governo e introduca al suo posto una nuova costituzione. Ben pochi sudditi, credo, si riterranno tenuti a conformarsi a questo cambiamento, a meno che non sia evidente che ha di mira il bene pubblico: al contrario si riterranno sempre liberi di tornare all'antico governo. Di qui nasce la nozione di *legge fondamentale,* che, riteniamo, neanche la volontà del sovrano può mutare; di questa natura è la legge salica in Francia. Nessun governo stabilisce fin dove si estendono queste leggi fondamentali; né è mai possibile farlo. Così insensibile è la gradazione dalle leggi più importanti a quelle più banali e dalle più antiche alle più moderne, che è impossibile fissare dei limiti al potere legislativo e determinare in quale misura esso possa innovare in materia di princìpi di governo. Questo è compito dell'immaginazione e della passione, più che della ragione.

Chiunque consideri la storia dei vari popoli del mondo, le loro rivoluzioni, le loro conquiste, sviluppo e decadenza, il modo in cui si stabilirono i loro governi e in cui si trasmetteva il diritto di successione da una persona all'altra, imparerà ben presto a prendere molto alla leggera tutte le dispute riguardanti i diritti dei prìncipi e si convincerà che uno stretto attenersi a delle regole generali e una rigida fedeltà a delle persone o famiglie particolari, cose su cui alcuni ripongono tanto valore, sono virtù che hanno più della bigotteria e della superstizione che della ragione. A questo proposito, lo studio della storia conferma i ragionamenti della filosofia vera che, indicandoci le qualità originarie della natura umana, ci insegna a considerare le con-

troversie politiche come incapaci di arrivare, nella maggior parte dei casi, a una qualsiasi risoluzione, e come interamente subordinate agli interessi della pace e della libertà. Quando il bene pubblico non richiede esplicitamente un mutamento, non c'è dubbio che il concorrere di tutti quei diritti, e cioè il *contratto originario,* il *lungo possesso,* il *possesso attuale,* la *successione* e le *leggi positive,* genera il massimo diritto alla sovranità, che viene giustamente considerato come sacro e inviolabile. Ma quando questi diritti si mescolano e si oppongono in vario grado, fanno spesso sorgere delle perplessità che hanno minori probabilità di essere risolte dalle argomentazioni degli uomini di legge e dei filosofi che dalle spade dei soldati. Chi mi dirà, ad esempio, se a Tiberio avrebbe dovuto succedere Germanico o Druso, qualora egli fosse morto mentre erano entrambi vivi e senza nominare come proprio successore né l'uno né l'altro? Si sarebbe forse dovuto considerare il diritto di adozione come equivalente a quello di sangue, in un popolo in cui il primo aveva lo stesso valore dell'altro nelle famiglie private e si era già affermato due volte nella vita pubblica? Si doveva considerare Germanico come il figlio maggiore perché era nato prima di Druso, o come il figlio minore dato che era stato adottato dopo la nascita di suo fratello? Si sarebbe forse dovuto tenere in considerazione il diritto di anzianità, in un popolo in cui il fratello maggiore, nella famiglia, non aveva alcun vantaggio per la successione? Si dovrebbe forse considerare ereditario l'impero romano di quel tempo, perché c'erano stati due casi di successione per eredità, o dobbiamo ritenere che già da allora esso appartenesse al più forte, ossia al possessore attuale, in quanto era fondato su un'usurpazione così recente? Quali che siano i princìpi in base ai quali potremmo pretendere di rispondere a questi e simili interrogativi, ho paura che non riusciremo mai a soddisfare un interlocutore imparziale, che nelle controversie politiche non si schieri con nessun partito, e che non si accontenti se non di sana ragione e di sana filosofia.

Ma a questo punto può darsi che il lettore inglese si chieda di quella famosa *rivoluzione* che ha avuto un'influenza così felice sulla nostra costituzione, e che è stata accompagnata da conseguenze così importanti. Abbiamo già osservato che in caso di smodata tirannia e oppressione è legittimo prendere le armi anche contro il potere supremo; e che, siccome il governo è solo un'invenzione umana intesa all'utilità e alla sicurezza comuni, non impone più alcun obbligo, naturale o morale che sia, una volta che non tenda più a questo scopo. Ma sebbene questo principio *generale* sia giustificato dal senso comune e dall'effettivo comportamento degli uomini in tutte le età, è certo impossibile per le leggi, o anche per la filosofia, stabilire delle regole *particolari* in base alle quali poter decidere quando la resistenza è legittima e risolvere tutte le controversie che possono sorgere a questo proposito. E non è detto che questo accada soltanto nei governi con un potere assoluto; è infatti possibile che ci sia, anche nelle costituzioni in cui l'autorità legislativa non risiede in una sola persona, un magistrato così eminente e potente da costringere le leggi al silenzio su questo punto. Né tale silenzio sarebbe un effetto soltanto *del rispetto* dei sudditi verso questo magistrato, ma anche della loro *prudenza*; è infatti certo che nella enorme varietà di circostanze che si presenta a ogni governo, l'esercizio del potere da parte di un magistrato così eminente può risultare in un certo momento di pubblica utilità, mentre in un altro momento potrebbe essere nocivo e tirannico. Ma nonostante questo silenzio delle leggi nelle monarchie costituzionali, non c'è dubbio che il popolo conserva pur sempre il suo diritto alla resistenza; è infatti impossibile privarlo di questo diritto, anche nei governi più dispotici. La stessa necessità di autoconservazione e lo stesso motivo del bene pubblico dà al popolo una identica libertà nell'un caso come nell'altro. Possiamo inoltre osservare che, in simili governi misti, i casi in cui la resistenza è legittima devono presentarsi molto più spesso che nei governi arbitrari, e molto maggiore dovrà essere la libertà, accordata ai sudditi, di difendersi con la forza delle armi. Non solo quando il magistrato supremo

adotta delle misure in se stesse estremamente nocive alla collettività, ma anche quando volesse ledere altre parti della costituzione ed estendere il suo potere al di là dei limiti legali, è concesso opporglisi e detronizzarlo; anche se, poi, questa resistenza e violenza possono, nello spirito generale della legge, essere giudicate illegali e sediziose. Infatti, a parte che non c'è nulla di più essenziale all'interesse pubblico che il mantenimento della libertà pubblica, è evidente che, una volta creatosi un simile governo misto, ogni parte o ogni membro della costituzione deve avere il diritto di difendersi e di salvaguardare le prerogative che già gli spettavano contro le ingerenze di qualsiasi altra autorità. Anzi, un simile governo sarebbe stato creato invano, se fosse completamente privato di quel potere di resistenza senza il quale nessuna parte potrebbe conservare un'esistenza propria e tutto si concentrerebbe su un solo punto; così, è una grossa assurdità supporre, in qualsiasi governo, un diritto senza un antidoto, o concedere che il potere supremo sia diviso con il popolo senza concedere che quest'ultimo possa legittimamente difendere la propria parte di potere contro qualsiasi usurpatore. Quindi, coloro che sembrerebbero rispettare il nostro libero governo, e tuttavia negano il diritto alla resistenza, hanno rinunciato completamente al senso comune e non meritano quindi una risposta seria.

Non rientra nei miei attuali propositi mostrare come questi princìpi generali possano applicarsi alla recente *rivoluzione*, e come tutti i diritti e i privilegi che dovrebbero essere sacri per un popolo libero fossero allora minacciati da gravissimi pericoli. Preferisco abbandonare questo argomento controverso, ammesso che si possa veramente parlare di controversia, e dedicarmi a certe riflessioni filosofiche che sgorgano naturalmente da quell'evento così importante.

In *primo* luogo, possiamo osservare che, nella nostra costituzione, se la camera dei Lord e la camera dei Comuni dovessero, senza alcuna ragione fondata sull'interesse pubblico, o deporre il re vivente o interdire, dopo la sua morte, il principe che dovrebbe succedergli secondo le leggi e la consuetudine, nessuno giudicherebbe legali le loro azioni, e

nessuno si riterrebbe in obbligo di conformarvisi. Ma se il re, con la sua ingiusta condotta o con i suoi tentativi di instaurare un potere tirannico e dispotico, dovesse giustamente perdere ogni diritto al proprio potere legale, non solo diverrebbe allora moralmente legittimo e conforme alla natura della società politica detronizzarlo, ma, quel che più conta, saremmo inoltre portati a pensare che gli altri organi della costituzione acquisirebbero il diritto di interdire l'erede e di scegliere il successore come meglio credono. Questa opinione si fonda su una qualità molto singolare del nostro pensiero e della nostra immaginazione. Quando un re perde il suo diritto all'autorità, la posizione dell'erede dovrebbe essere naturalmente identica a quella in cui si troverebbe se il re fosse morto, a meno di non essere lui stesso coinvolto nella tirannia e aver quindi perso a sua volta quel diritto. Ma sebbene questo possa sembrare ragionevole, seguiamo spesso, invece, l'opinione contraria. La deposizione di un re, in un governo come il nostro, è certo un atto che va al di là di qualsiasi autorità comune, e significa assumere illegalmente, a beneficio del bene pubblico, un potere che in una situazione normale di governo non può appartenere a nessun organo della costituzione. Quando il bene pubblico è tanto grande e tanto evidente da giustificare un'azione simile, il lodevole uso di questa licenza ci spinge naturalmente ad attribuire al *parlamento* il diritto a ulteriori licenze: e, una volta che si sono violati i vecchi confini delle leggi con l'approvazione generale, non saremo più in grado di rispettarli con rigore. La mente prosegue naturalmente qualsiasi successione di azioni che ha iniziato; e di solito non ci facciamo alcuno scrupolo dei nostri doveri, una volta compiuta la prima azione, quale che essa sia. Così, in una *rivoluzione*, nessuno di coloro che hanno considerato giustificata la deposizione del re riterrà di dover per forza scegliere come successore il figlio infante; mentre, invece, qualora l'infelice monarca morisse senza essersi macchiato di alcuna colpa, e suo figlio si trovasse per caso all'estero, non c'è dubbio che si nominerebbe un reggente fino a che il figlio non arrivasse alla maggiore età, per prendere il potere

che gli spetta. Dal momento che anche le più banali proprietà dell'immaginazione influenzano i giudizi degli uomini, è segno di saggezza delle leggi e del parlamento servirsi di queste proprietà e scegliere i magistrati, nella linea dinastica o fuori di essa, a seconda di chi sarà più naturalmente investito dal popolo di autorità e diritto.

In *secondo* luogo, sebbene l'ascesa al trono del principe di Orange abbia potuto dapprima dare occasione a molte dispute, e sebbene il suo diritto sia stato contestato, ora però non dovrebbe più risultare dubbio, ma dovrebbe aver acquisito una sufficiente autorità da quei tre prìncipi che gli sono successi al trono. Non vi è nulla di più comune, sebbene nulla possa a prima vista sembrare più irragionevole, di questo modo di pensare. Spesso *sembra* che i prìncipi acquistino un diritto dai loro successori, così come dai loro antenati; e potrebbe darsi che un re, considerato giustamente un usurpatore durante la sua vita, sia considerato dalla posterità come un principe legittimo perché ha avuto la buona fortuna di insediare la propria famiglia sul trono e di cambiare completamente la precedente forma di governo. Giulio Cesare viene considerato il primo imperatore romano, mentre Silla e Mario, i cui diritti erano di fatto identici al suo, sono considerati come tiranni e usurpatori. Il tempo e la consuetudine danno autorità a tutte le forme di governo e a tutte le dinastie di prìncipi; e quel potere che dapprima era fondato solo sull'ingiustizia e la violenza, col tempo diventa legale e obbligatorio. Né la mente si ferma qui: ma, ritornando sui propri passi, trasmette ai predecessori e agli antenati quel diritto che naturalmente attribuisce alla posterità, in quanto essi sono in reciproca relazione e uniti nell'immaginazione. L'attuale re di Francia fa di Ugo Capeto un principe più legittimo di Cromwell; proprio come la salda libertà degli olandesi non è certo una debole giustificazione della loro ostinata resistenza a Filippo II.

SEZIONE UNDICESIMA

LE LEGGI DELLE NAZIONI

Una volta che la grande maggioranza dell'umanità abbia costituito dei governi civili e abbia formato le varie società una accanto all'altra, sorge fra gli Stati vicini una nuova serie di doveri appropriati alla natura del loro commercio reciproco. Gli autori di scritti politici ci dicono che, in qualsiasi tipo di rapporto, un corpo politico deve essere considerato come una persona; e in verità questa affermazione è giusta in quanto le varie nazioni, come le singole persone, hanno bisogno di reciproco aiuto, mentre, allo stesso tempo, il loro egoismo e la loro ambizione sono fonte perenne di guerra e di discordia. Ma sebbene le nazioni rassomiglino agli individui da questo punto di vista, pur tuttavia, dal momento che sono molto diverse per altri aspetti, non c'è da meravigliarsi se si regolano con delle massime diverse e fan sorgere una nuova serie di regole che chiamiamo *leggi delle nazioni*. Sotto questa denominazione possiamo includere l'inviolabilità della persona degli ambasciatori, la dichiarazione di guerra, l'astensione da armi avvelenate e altri doveri di questo tipo, evidentemente calcolati in vista di quelle relazioni che uniscono le varie società.

Ma sebbene queste regole si aggiungano alle leggi di natura, non è detto che le escludano; anzi, si può senza alcun dubbio affermare che le tre leggi fondamentali della giustizia, la stabilità del possesso, il suo trasferimento per consenso e il mantenimento delle promesse, sono doveri sia dei prìncipi, sia dei sudditi. Il medesimo interesse produce lo stesso effetto in entrambi i casi: quando il possesso non ha alcuna stabilità, deve esserci guerra perenne; quando la proprietà non viene trasferita con il consenso delle parti, non può esservi commercio; quando non si tiene fede alle promesse, non possono esserci né leghe né alleanze. Quindi, i vantaggi della pace, del commercio e dell'aiuto reciproco,

ci fanno estendere ai vari regni quelle stesse nozioni di giustizia che valgono tra gli individui.

Una massima molto comune nel mondo, che pochi politici sono disposti a sottoscrivere, ma che è sancita da una prassi secolare, è quella per cui *c'è un sistema morale previsto per i prìncipi molto più libero di quello che deve governare i privati cittadini.* È evidente che questo non deve intendersi nel senso che i doveri e gli obblighi pubblici siano meno *estesi*; né ci sarà mai persona tanto stravagante da asserire che i più solenni trattati non dovrebbero avere forza alcuna fra i prìncipi. Infatti, dal momento che i prìncipi stipulano effettivamente dei trattati fra di loro, devono necessariamente proporsi di ricavare qualche vantaggio rispettandoli; e la prospettiva futura di questi vantaggi deve spingerli necessariamente a rispettare i propri impegni e deve affermare questa legge di natura. Quindi, il significato di questa massima politica è che, sebbene la morale dei prìncipi abbia la stessa *estensione* di quella dei privati cittadini, non ne ha la stessa *forza*, e la si può legittimamente trasgredire per i motivi più futili. Per quanto questa proposizione possa apparire sconcertante a certi filosofi, sarà facile difenderla ricorrendo a quei princìpi con cui abbiamo spiegato l'origine della giustizia e dell'equità.

Una volta che gli uomini abbiano scoperto per esperienza come sia impossibile vivere senza una società e come sia impossibile che una società si regga finché si dà libero corso ai propri appetiti, questo interesse così pressante mette subito un freno alle loro azioni e impone l'obbligo di rispettare quelle regole che chiamano *leggi della giustizia.* Questo obbligo dell'interesse non si ferma poi qui, ma grazie al necessario corso delle passioni e dei sentimenti fa sorgere l'obbligo morale del dovere, per cui approviamo le azioni che tendono alla pace della società e disapproviamo quelle che tendono a turbarla. Lo stesso obbligo *naturale* dell'interesse sussiste fra i vari regni indipendenti, e fa sorgere la stessa *morale*; così che non c'è uomo tanto corrotto moralmente da approvare un principe che volontariamente e di propria iniziativa venga meno alla parola data o violi

un trattato. Ma qui possiamo osservare che sebbene mantenere dei rapporti reciproci fra gli Stati sia vantaggioso e talvolta perfino necessario, tuttavia non è tanto necessario né tanto vantaggioso quanto mantenere dei rapporti reciproci fra individui, senza di che il genere umano non potrebbe mai sussistere. Dal momento, quindi, che l'obbligo *naturale* alla giustizia non è, fra gli Stati, così forte come fra gli individui, l'obbligo *morale* che da esso nasce deve necessariamente condividere la sua debolezza; e noi dobbiamo necessariamente accordare maggiore indulgenza a un principe o a un ministro che ne inganna un altro, piuttosto che a un privato cittadino che manca alla sua parola d'onore.

Se si chiedesse: *in che rapporto reciproco stanno queste due specie di morale?* Io risponderei che si tratta di un interrogativo cui non possiamo mai dare una precisa risposta; e che non è possibile tradurre in cifre il rapporto che dovremmo fissare fra di esse. Si può senza tema affermare che questo rapporto ci risulta evidente senza alcuna arte o studio da parte nostra, come del resto possiamo constatare in molte altre occasioni. La pratica del mondo riesce, molto meglio della più sottile filosofia che sia mai stata inventata, a indicarci il grado del nostro dovere. E questa può servire da prova convincente che tutti gli uomini hanno una nozione implicita del fondamento delle regole morali che riguardano la giustizia naturale e civile, e sono consapevoli che esse sorgono soltanto da convenzioni umane e dall'interesse che abbiamo a preservare la pace e l'ordine. Altrimenti, infatti, la diminuzione di questo interesse non produrrebbe mai un rilassamento della morale, e non ci farebbe accettare una trasgressione della giustizia da parte di prìncipi e repubbliche più facilmente che nelle relazioni private fra i sudditi.

SEZIONE DODICESIMA

LA CASTITÀ E LA MODESTIA

Se qualche difficoltà c'è, in questo sistema relativo alle leggi di natura e alle leggi delle nazioni, essa riguarda l'approvazione o il biasimo universali che seguono il rispetto o la trasgressione di queste leggi, e che qualcuno potrà ritenere non sufficientemente spiegati dagli interessi generali della società. Per rimuovere quanto più è possibile tutti i dubbi del genere, prenderò qui in considerazione un altro gruppo di doveri, e cioè la *modestia* e la *castità,* che sono proprie del bel sesso: e sono certo che si vedrà come queste virtù siano esempi ancor più evidenti dell'azione di quei princìpi su cui ho insistito.

Vi sono alcuni filosofi che attaccano violentemente le virtù femminili e che immaginano di aver scoperto chissà quali errori popolari, quando possono mostrare come non vi è alcun fondamento naturale a quella modestia che pretendiamo nelle espressioni, nell'abbigliamento e nel comportamento del bel sesso. Credo di potermi risparmiare il fastidio di insistere su un argomento tanto ovvio, e di poter invece passare, senza altri preamboli, a esaminare in che modo queste nozioni sorgano dall'educazione, da volontarie convenzioni umane e dall'interesse della società.

Chiunque consideri quanto lunga e fragile sia l'infanzia dell'uomo, e quanta cura entrambi i sessi hanno naturalmente per la loro prole, capirà facilmente che deve esserci una cooperazione dell'uomo e della donna per l'educazione del bambino, e che tale cooperazione deve durare a lungo. Ma per indurre gli uomini a imporsi questo freno e a sopportare gioiosamente tutte le fatiche e i sacrifici cui vanno incontro, essi devono credere che i propri figli siano davvero i loro, e che il proprio istinto naturale non sia diretto verso un oggetto sbagliato, quando danno libero corso al loro amore e alla loro tenerezza. Ora, se esaminiamo la strut-

tura del corpo umano, troveremo che ci è ben difficile ottenere una simile garanzia, e che, siccome nell'unione dei sessi il principio della generazione passa dall'uomo alla donna, può facilmente verificarsi un errore per quanto riguarda l'uomo, mentre è assolutamente impossibile che si verifichi per quanto riguarda la donna. Da questa banale osservazione anatomica deriva l'enorme differenza fra l'educazione e i doveri propri dei due sessi.

Se un filosofo esaminasse la questione *a priori*, il ragionamento sarebbe il seguente: gli uomini sono spinti a lavorare, per il mantenimento e l'educazione dei figli, dalla persuasione che questi sono realmente i loro; quindi è ragionevole, e anzi necessario, dare agli uomini una certa garanzia a questo proposito. Questa garanzia non può consistere unicamente nell'imporre severe punizioni per qualsiasi trasgressione alla fedeltà coniugale da parte della moglie, dal momento che queste punizioni pubbliche non possono essere inflitte senza una prova legale, che è ben difficile trovare in simili faccende. Quale freno si dovrà allora imporre alle donne per controbilanciare quella loro tanto forte tentazione all'infedeltà? Non sembra possibile alcun altro freno se non la punizione della cattiva fama o della cattiva reputazione: una punizione che ha una potente influenza sulla mente umana, e che allo stesso tempo è inflitta dal mondo in base a supposizioni, congetture e prove che non sarebbero mai accolte in nessuna corte giudiziaria. Per imporre quindi al sesso femminile un freno adeguato, dobbiamo imputare una onta particolarmente grave all'infedeltà delle donne, molto più grave di quella che le spetterebbe in quanto atto ingiusto, e dobbiamo accordare alla loro castità un'analoga proporzione di lodi.

Ma sebbene questo sia un motivo molto forte per restar fedeli, il nostro filosofo scoprirebbe immediatamente che esso non basterebbe da solo allo scopo. Tutte le creature umane, e specialmente quelle di sesso femminile, sono portate a trascurare dei motivi remoti in vista di una tentazione presente; la tentazione, qui, è la più forte che si possa immaginare, e si avvicina con passi impercettibili e sedu-

centi; e una donna trova facilmente, o si lusinga di poter trovare, dei mezzi per salvaguardare la propria reputazione e prevenire tutte le dannose conseguenze dei propri piaceri. È quindi necessario che, a parte l'infamia che accompagna simili licenze, vi sia già prima una riluttanza o un timore che possa prevenire i primi approcci del piacere, e possa dare al sesso femminile una ripugnanza per tutte le espressioni, gli atteggiamenti e le libertà che hanno una relazione immediata con il godimento dei sensi.

Così ragionerebbe il nostro filosofo speculativo; ma sono convinto che se egli non avesse una perfetta conoscenza della natura umana, sarebbe propenso a vedere in simili ragionamenti delle pure speculazioni chimeriche, e considererebbe l'infamia che accompagna l'infedeltà e la riluttanza a tutti i suoi approcci come dei princìpi che, nel mondo, si possono più desiderare che sperare. Infatti, in qual modo, direbbe, si può persuadere l'umanità che le trasgressioni al dovere coniugale sono più infami di qualsiasi altro tipo di ingiustizia, quando è evidente che esse sono invece più scusabili, data la forza della tentazione? E che possibilità abbiamo di difendere la riluttanza agli approcci di un piacere, verso il quale la natura ci ha instillato una propensione tanto forte, propensione che alla fine è assolutamente necessario soddisfare per la conservazione della specie?

Ma i ragionamenti speculativi, che costano tante pene ai filosofi, spesso il mondo li formula naturalmente e senza bisogno di riflessione: proprio come nella pratica si superano facilmente le difficoltà che sembrano insormontabili in teoria. Coloro che hanno interesse alla fedeltà delle donne disapprovano naturalmente la loro infedeltà e tutto ciò che a essa conduce; coloro che non hanno alcun interesse per essa, seguono anche loro la corrente. L'educazione prende possesso della duttile mente del bel sesso fin dall'infanzia. E una volta stabilitasi una regola generale di questo tipo, gli uomini tendono a estenderla al di là di quei princìpi da cui essa era sorta. Così, gli scapoli, anche quelli più corrotti, non possono evitare di rimanere sconcertati

di fronte a una manifestazione di indecenza o di impudicizia in una donna. E sebbene tutte queste massime abbiano un chiaro rapporto con la procreazione, pur tuttavia le donne che non sono più in età di aver figli non hanno in questo campo più privilegi di quelle che sono nel fiore della giovinezza e della loro bellezza. Senza dubbio, gli uomini hanno una implicita nozione del fatto che tutte queste idee di modestia e di decenza sono in rapporto con la procreazione, dal momento che non impongono le stesse leggi *con la stessa forza* al sesso maschile, per il quale tale ragione non si pone. L'eccezione è ovvia ed evidente, ed è fondata su una importante differenza che produce una netta separazione e disgiunzione di idee. Ma siccome questo caso è ben diverso da quello delle varie età della donna, quindi, anche se sappiamo che le nozioni di modestia e di decenza sono fondate sul pubblico interesse, la regola generale ci porta tuttavia al di là del principio originario e ci fa estendere tali nozioni a tutto il sesso femminile, dalla più tenera infanzia all'estremo grado di vecchiaia e di infermità.

Il coraggio, che è il punto d'onore per gli uomini, deriva in gran parte il suo merito dall'artificio, proprio come la castità delle donne, sebbene esso abbia anche un certo fondamento in natura, come vedremo in seguito.

Quanto agli obblighi cui sottostà il sesso maschile rispetto alla castità, possiamo osservare che, secondo l'opinione generale del mondo, essi hanno con gli obblighi propri delle donne un rapporto quasi identico a quello che intercorre fra gli obblighi propri della legge delle nazioni e quelli propri della legge di natura. È contrario all'interesse della società civile che gli uomini abbiano una *completa* libertà di soddisfare i propri appetiti sessuali; ma, poiché questo interesse è più debole che nel caso del sesso femminile, l'obbligo morale che ne deriva deve essere altrettanto debole. E per dimostrare ciò basterà solo fare appello alle consuetudini e ai sentimenti di tutte le nazioni in qualsiasi epoca.

Parte terza

ALTRE VIRTÙ E ALTRI VIZI

SEZIONE PRIMA

ORIGINE DELLE VIRTÙ E DEI VIZI NATURALI

Passiamo ora a esaminare quelle virtù e quei vizi che sono del tutto naturali e che non dipendono affatto dall'artificio e dall'invenzione degli uomini. Tale esame costituirà la conclusione di questo nostro sistema della morale.

Le principali fonti o princìpi attivi della mente umana sono il piacere e il dolore; e quando queste sensazioni vengono rimosse, dal nostro pensiero come dal nostro sentimento, siamo in larga misura incapaci di passione o di azione, di desideri o di volizioni. Gli effetti più immediati del piacere e del dolore sono quegli impulsi di propensione e di ripulsa, propri della mente, che si differenziano in volizione, desiderio e avversione, dolore e gioia, speranza e paura, a seconda che mutino le condizioni del piacere o del dolore, e che questi siano probabili o improbabili, certi o incerti, oppure considerati per il momento al di là del nostro potere. Ma quando, inoltre, gli oggetti che causano un piacere o un dolore entrano in relazione con noi o con altri, pur continuando a suscitare desiderio e avversione, dolore e gioia, essi causano allo stesso tempo le passioni indirette dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore o dell'odio, che in questo caso hanno una duplice relazione di impressioni e di idee con il dolore o con il piacere.

Abbiamo già osservato che le distinzioni morali dipendono completamente da certi particolari sentimenti di dolore e di piacere, e che qualsiasi qualità mentale, nostra o altrui, capace di darci soddisfazione al solo vederla o pensarla, è decisamente virtuosa; come invece viziosa è qualsiasi cosa, di questa natura, che ci dia dolore. Ora, dal momento che ogni qualità, nostra o altrui, capace di darci piacere causa sempre orgoglio o amore, così come ogni qualità che ci dà dolore suscita umiltà o odio, ne segue che in rapporto alle nostre qualità mentali dobbiamo considerare come equivalenti da una parte la *virtù* e il potere di produrre amore o orgoglio, dall'altra il *vizio* e il potere di produrre umiltà o odio. Quindi, dobbiamo sempre giudicare l'uno in base all'altro, e possiamo dichiarare virtuosa qualsiasi *qualità* della mente che causi amore od orgoglio, e viziose quelle che causano odio o umiltà.

Un'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o d'un carattere. Essa deve dipendere da durevoli princìpi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni, di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale.

Questa osservazione è del tutto evidente e merita una costante attenzione, in quanto è della massima importanza per il tema che stiamo trattando. Nelle nostre ricerche sull'origine della morale non dobbiamo mai prendere in considerazione un'azione isolata, ma solo la qualità o il carattere da cui tale azione deriva. Soltanto questa qualità o questo carattere sono abbastanza *durevoli* in una persona per influenzare i nostri sentimenti nei suoi confronti. Le azioni, è pur vero, molto meglio delle parole, o anche dei desideri e dei sentimenti, sono indici di un carattere, ma è soltanto nella misura in cui esse sono appunto indici di un carattere, che sono accompagnate da amore o da odio, da lode o da biasimo.

Per scoprire la vera origine della morale, e di quell'amore

o odio che nasce dalle qualità mentali, dobbiamo approfondire alquanto la questione e rifarci a dei princìpi che abbiamo già esaminato e spiegato.

Possiamo cominciare prendendo daccapo in considerazione la natura e la forza della *simpatia*. Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può mai essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare. Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo, tutte le affezioni passano prontamente da una persona a un'altra e generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana. Quando vedo gli *effetti* di una passione nella voce e nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi effetti alle loro cause, e si forma della passione un'idea che è tanto viva da mutarsi subito nella passione stessa. Analogamente, quando percepisco le *cause* di un'emozione, la mia mente è condotta ai loro effetti, e viene mossa da una emozione analoga. Se mi capitasse di assistere a una difficilissima operazione chirurgica, è certo che, anche prima del suo inizio effettivo, la preparazione degli strumenti, le bende predisposte in ordine, i ferri arroventati, con tutti i segni di ansietà e di preoccupazione del paziente e degli assistenti, avrebbero un grande effetto sulla mia mente e susciterebbero in me fortissimi sentimenti di pietà e di terrore. Nessuna passione altrui si palesa alla mente in modo immediato: percepiamo solo le cause o i suoi effetti. Da *queste* cause o da *questi* effetti inferiamo la passione: e di conseguenza sono *loro* a dare origine alla nostra simpatia.

Il nostro senso della bellezza si basa soprattutto su questo principio; e quando un oggetto ha la tendenza a produrre piacere in chi lo possiede è sempre considerato bello, come d'altra parte ogni oggetto che abbia una tendenza a produrre dolore è sgradevole e brutto. Così, la comodità di una casa, la fertilità di un campo, la forza di un cavallo, la capienza, la sicurezza e la velocità di navigazione di una nave costituiscono la ragione principale della bellezza di questi og-

getti. Qui l'oggetto che viene giudicato bello piace soltanto per la sua tendenza a produrre un certo effetto, e questo effetto consiste nel piacere o nel vantaggio di un'altra persona. Ora, il piacere di un estraneo, per il quale non abbiamo nessuna amicizia, ci allieta soltanto per simpatia: a questo principio si deve, quindi, la bellezza che troviamo in tutto ciò che è utile. Con un po' di riflessione si vedrà quale considerevole parte della bellezza sia rappresentata dall'utilità. Ogni volta che un oggetto tende a produrre piacere in chi lo possiede o, in altri termini, è la *causa* propria del piacere, certamente allieterà chi lo osserva, in virtù di una sottile simpatia con il possessore. La maggior parte delle opere di artigianato sono ritenute tanto più belle quanto più sono adatte a essere usate dall'uomo, e anche molti dei prodotti della natura derivano la loro bellezza da questa origine. Piacevolezza e bellezza, nella maggior parte dei casi, non sono qualità assolute ma relative, che ci piacciono soltanto per la loro capacità di raggiungere un fine gradevole [1].

Lo stesso principio produce, in molti casi, oltre ai sentimenti della bellezza, anche i nostri sentimenti morali. Non c'è virtù più stimata della giustizia, e vizio più detestato dell'ingiustizia; né vi sono qualità che riescano meglio a determinare un carattere come amabile e odioso. Ora, la giustizia è una virtù morale semplicemente perché ha questa tendenza al bene dell'umanità; e invero, non è altro che un'invenzione artificiale intesa a questo fine. Lo stesso può dirsi del lealismo, delle leggi delle nazioni, della modestia e delle buone maniere. Tutte queste non sono che invenzioni umane nell'interesse della società: e dal momento che in tutte le nazioni e in tutte le epoche le ha accompagnate un forte sentimento morale, dobbiamo concludere che basta riflettere su quale tendenza abbiano i caratteri e le qualità mentali per provare i sentimenti di approvazione

[1] « Decentior equus cuius astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cuius lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici iudicii est » (QUINTILIANO, lib. 8).

e di biasimo. Ora, poiché i mezzi rivolti a un fine sono gradevoli solo quando il fine è gradevole, e poiché il bene della società, quando non è in giuoco il nostro interesse o quello dei nostri amici, ci dà piacere solamente per simpatia, ne segue che la simpatia è la fonte della stima che accordiamo a tutte le virtù artificiali.

Vediamo quindi *che* la simpatia è un principio molto potente nella natura umana, *che* ha una grande influenza sul nostro gusto della bellezza e *che* produce i nostri sentimenti morali in tutte le virtù artificiali. Possiamo perciò presumere che essa faccia sorgere anche molte altre virtù; e che le qualità ottengano la nostra approvazione perché tendono al bene dell'umanità. Questa supposizione deve diventare certezza quando scopriamo che la maggior parte delle qualità che *naturalmente* approviamo hanno effettivamente questa tendenza e rendono l'uomo adatto alla società, mentre le qualità che *naturalmente* disapproviamo hanno una tendenza contraria e rendono pericoloso o sgradevole qualsiasi rapporto con la persona che le possiede. Infatti, una volta scoperto che queste tendenze hanno forza sufficiente a produrre i più intensi sentimenti morali, non potrà mai essere ragionevole andare a cercare, in casi del genere, un'altra causa di approvazione o di biasimo; è infatti una massima inviolabile, in filosofia, che quando una qualsiasi causa particolare è sufficiente a produrre un effetto, dobbiamo accontentarci di essa e non dobbiamo moltiplicare le cause senza necessità. Abbiamo sopra condotto semplicemente degli esperimenti sulle virtù artificiali, in cui la tendenza delle qualità al bene della società era la *sola* causa della nostra approvazione, e non ci autorizzava affatto a supporre il concorso di un altro principio. Da ciò possiamo capire la forza di quel principio; quando esso può intervenire e quando la qualità che approviamo è realmente vantaggiosa per la società, un vero filosofo non reclamerà mai un altro principio per spiegare anche la più forte approvazione e la massima stima.

Nessuno può dubitare che molte delle virtù naturali abbiano questa tendenza al bene della società. La mitezza di animo, la liberalità, la carità, la generosità, la clemenza, la

moderazione, l'equità, campeggiano fra le qualità morali, e sono comunemente chiamate virtù *sociali* per sottolineare la loro tendenza al bene della società; tanto che alcuni filosofi hanno rappresentato tutte le distinzioni morali come effetto di artificio ed educazione: degli abili politici avrebbero cercato di frenare le turbolente passioni umane e di farle agire per il bene pubblico mediante le nozioni di onore e di vergogna. Questo sistema, tuttavia, non concorda con l'esperienza. Infatti, in *primo* luogo vi sono altre virtù e altri vizi oltre a quelli che hanno questa tendenza a procurare vantaggio o danno alla società. In *secondo* luogo, se gli uomini non avessero dei sentimenti naturali di approvazione e di biasimo, questi non potrebbero mai essere suscitati dai politici; e, come abbiamo già osservato [2], le parole *lodevole* e *meritevole, biasimevole* e *odioso* non sarebbero più comprensibili che se costituissero un linguaggio a noi completamente ignoto. Ma sebbene questo sistema sia erroneo, esso può insegnarci che le distinzioni morali sorgono in gran parte dalla tendenza delle qualità e dei caratteri a favorire gli interessi della società, e che è la nostra sollecitudine per questo interesse a farceli approvare o disapprovare. Ora, è solo per simpatia che proviamo una sollecitudine così viva per la società; e di conseguenza è questo principio a portarci tanto lontano da noi stessi, sì da darci lo stesso piacere o lo stesso dolore per le qualità altrui, che se queste tendessero al nostro vantaggio o al nostro danno.

La sola differenza fra le virtù naturali e la giustizia sta nel fatto che il bene derivato dalle prime sorge da ogni singola azione ed è oggetto di una passione naturale, mentre un singolo atto di giustizia, preso in sé, può spesso essere contrario al bene pubblico; è soltanto il concorso di tutti gli uomini in uno schema o sistema generale di azione a essere vantaggioso. Quando soccorro delle persone in difficoltà, il motivo che mi spinge è la mia naturale umanità; e quanto maggiore è l'entità del mio aiuto, tanto più favorisco la felicità dei miei simili. Ma se esaminiamo tutti i casi

[2] [Libro III, parte II, sez. 2.]

che si presentano in un qualsiasi tribunale, troveremo che, considerando ogni caso a sé, prendere decisioni contrarie alle leggi della giustizia è tanto spesso una dimostrazione di umanità quanto prendere delle decisioni conformi a esse. I giudici prendono dal povero per dare al ricco, attribuiscono al dissoluto il lavoro del laborioso e offrono al vizioso i mezzi di nuocere sia a sé sia agli altri. Tuttavia, l'intero schema della legge e della giustizia nel suo complesso è vantaggioso per la società; e fu in vista di questo vantaggio che gli uomini, con le loro convenzioni volontarie, lo istituirono. A tale schema, istituito con queste convenzioni, si accompagna poi *naturalmente* un forte sentimento morale, che non può derivare da altro che dalla nostra simpatia con gli interessi della società. Non abbiamo quindi bisogno di altra spiegazione per quella stima che accompagna le virtù naturali che tendono a favorire il bene pubblico.

Debbo inoltre aggiungere che vi sono numerose circostanze che rendono la nostra ipotesi molto più probabile per le virtù naturali che per quelle artificiali. Non c'è dubbio che l'immaginazione viene più colpita dal particolare che dal generale, e che i sentimenti si risvegliano sempre con difficoltà quando i loro oggetti sono in qualche misura vaghi e indeterminati: ora, a essere benefico per la società non è il singolo atto particolare di giustizia, ma l'intero schema o sistema; e, forse, a ricevere i benefici della giustizia, non è neanche la singola persona per la quale ci preoccupiamo, ma, analogamente, la società intera. Al contrario, ogni singolo atto di generosità o di aiuto dato a un uomo laborioso e indigente, è benefico; è benefico, quindi, per una certa particolare persona che non ne è indegna. È perciò più naturale pensare che saranno le tendenze delle virtù naturali a toccare i nostri sentimenti e a imporsi alla nostra approvazione molto più che quelle delle virtù artificiali; e quindi, dal momento che abbiamo visto come l'approvazione di queste ultime sia dovuta alle loro tendenze, possiamo a maggior ragione attribuire la stessa causa all'approvazione delle prime. Quando abbiamo un certo numero di effetti simili, se si riesce a scoprire una causa per uno, dobbiamo estendere

quella causa a tutti gli altri effetti che si possono spiegare con essa: ma lo dobbiamo ancora di più se questi altri effetti che si possono spiegare sono accompagnati da particolari circostanze che secondano l'azione di quella causa.

Prima di andare oltre, devo accennare a due circostanze importanti a questo proposito, che possono sembrare delle obiezioni al mio sistema. La prima possiamo esporla così: quando una qualità o un carattere tende al bene dell'umanità, ce ne rallegriamo e l'approviamo perché ci presenta una viva idea del piacere; questa idea ci influenza per simpatia ed è a sua volta un tipo di piacere. Ma poiché questa simpatia è molto mutevole, si potrebbe pensare che i nostri sentimenti morali debbano tutti essere suscettibili dei medesimi mutamenti. Noi simpatizziamo più con chi ci è vicino che con chi ci è lontano: con chi conosciamo più che con gli estranei, con i nostri concittadini più che con gli stranieri. Ma nonostante questo mutare della nostra simpatia, si dà alle stesse qualità morali la stessa approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra; esse appaiono egualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore giudizioso. La simpatia muta senza che muti la nostra stima: quindi, la nostra stima non deriverebbe dalla simpatia.

A ciò rispondo che l'approvazione delle qualità morali non deriva, e questo è assolutamente certo, dalla ragione o da un confronto di idee, ma deriva interamente da un gusto morale e da certi sentimenti di piacere o di ripugnanza che sorgono alla vista e alla contemplazione di particolari qualità o caratteri. Ora, è evidente che tali sentimenti, qualunque sia la loro origine, debbano mutare a seconda che gli oggetti siano distanti o contigui; e non posso certo provare, per le virtù di una persona che visse in Grecia duemila anni fa, lo stesso vivo piacere che provo per le virtù di un amico che conosco intimamente. Tuttavia non dico di stimare le une più delle altre: e quindi, se è una obiezione il fatto che il sentimento muta senza che insieme muti la stima, tale obiezione deve avere la stessa forza che avrebbe contro il sistema della simpatia, anche contro qualsiasi altro sistema. Ma, a ben considerare la questione, l'obiezione non ha in-

vece forza alcuna, e non c'è cosa più facile al mondo che spiegare perché. La nostra situazione, sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante, e un uomo che ci sia lontano può diventare in breve tempo un conoscente intimo. Inoltre, ogni singolo uomo ha una particolare posizione rispetto agli altri; e ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come ci appaiono dal nostro particolare punto di vista. Quindi, per prevenire queste continue *contraddizioni* e raggiungere una maggiore *stabilità* nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista *fermi* e *generali*, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale. Analogamente, determiniamo la bellezza esteriore unicamente in base al piacere, ed è evidente che un bel volto non può dare, se visto a una distanza di venti passi, lo stesso piacere che dà se ci si avvicina. Non diciamo, però, che esso ci appare meno bello, perché sappiamo che effetto avrebbe se ci fosse vicino, e con questa riflessione correggiamo la sua apparenza momentanea.

In generale, tutti i sentimenti di biasimo o di lode mutano a seconda della nostra situazione di vicinanza o di lontananza rispetto alla persona biasimata o lodata e a seconda della disposizione della nostra mente. Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo alcun conto nelle nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista. L'esperienza ci insegna ben presto questo metodo per correggere i nostri sentimenti o, almeno, per correggere il nostro linguaggio quando i sentimenti sono più ostinati e resistenti. Il nostro servo, se è diligente e fedele, può suscitare sentimenti di amore e benevolenza più forti che Marco Bruto quale ce lo rappresenta la storia; ma non per questo diciamo che, fra i due caratteri, il primo è più lodevole del secondo. Sappiamo bene che se fossimo altrettanto vicino a questo famoso patriota, egli ci ispirerebbe un senso di affetto e di ammirazione molto maggiore. Correzioni simili sono comuni

per tutti i sensi; anzi, sarebbe impossibile riuscire a fare alcun uso della lingua o a comunicarci reciprocamente i nostri sentimenti, se non correggessimo l'apparenza momentanea delle cose e non trascurassimo la nostra situazione presente.

È dunque a causa dell'influenza dei caratteri e delle qualità di una persona su coloro che hanno dei rapporti con essa, che la biasimiamo o la lodiamo. Non importa se le persone influenzate da questa qualità siano nostri conoscenti o estranei, concittadini o stranieri. Anzi, in questi giudizi generali, trascuriamo il nostro interesse personale e non biasimiamo un uomo perché ci ostacola in una nostra iniziativa se in giuoco ci sono dei forti interessi da parte sua. Noi tolleriamo un certo grado di egoismo negli uomini, perché lo sappiamo inseparabile dalla natura umana e intrinseco alla nostra struttura e alla nostra costituzione. In base a queste riflessioni correggiamo quei sentimenti di biasimo che tanto naturalmente sorgono a qualsiasi opposizione altrui.

Ma sebbene il principio generale del nostro biasimo o della nostra lode possa essere corretto con questi altri princìpi, non c'è dubbio che non sono completamente efficaci e che spesso le nostre passioni non corrispondono del tutto alla nostra teoria. È raro che gli uomini amino ardentemente ciò che è lontano da loro e ciò che non torna affatto a loro beneficio; e non è meno raro trovare delle persone che riescano a perdonare a qualcuno una sua opposizione ai loro interessi, per quanto giustificabile possa essere tale opposizione secondo le regole generali della morale. Ci accontenteremo qui di dire che la ragione esige una simile condotta imparziale, ma che raramente siamo capaci di adottarla, e che le nostre passioni non seguono immediatamente la determinazione del nostro giudizio. Si comprenderà facilmente questo discorso, ripensando a quel che si è già detto [3] a proposito di questa *ragione* capace di opporsi alle nostre passioni e che, come abbiamo visto, non è altro che una pacata determinazione generale delle passioni, fondata

[3] [Libro II, parte III, sez. 3.]

su una considerazione distaccata o sulla riflessione. Quando ci formiamo un giudizio sulle persone basandoci solo sulla tendenza del loro carattere a essere di vantaggio per noi o per i nostri amici, troviamo così numerose contraddizioni ai nostri sentimenti nella società e nella conversazione, e una tale incertezza dovuta ai mutamenti incessanti della nostra situazione, che andiamo in cerca di un qualche altro criterio di merito e di demerito che non sia soggetto a così grandi mutamenti. Una volta abbandonata la nostra prima posizione non riusciremo a trovarne altra più conveniente se non grazie a una simpatia con coloro che hanno dei rapporti con la persona in questione. Questa simpatia è ben lungi dall'essere così viva come quando in giuoco è il nostro interesse o quello di certi nostri amici personali; né essa ha la stessa influenza sul nostro amore e sul nostro odio: ma poiché è pur sempre conforme ai nostri pacati princìpi generali, essa conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni. Noi biasimiamo tanto un'azione malvagia di cui ci parla la storia, quanto una compiuta l'altro giorno dal nostro vicino: e questo significa che, riflettendoci su, sappiamo che la prima azione susciterebbe sentimenti di disapprovazione non meno forti della seconda, se fosse posta nella stessa posizione.

Passiamo ora alla *seconda* circostanza importante che mi sono proposto di sottolineare. Quando una persona ha un carattere che, per sua naturale tendenza, torna a beneficio della società, la stimiamo virtuosa e ci rallegriamo per questo suo carattere anche se delle eventualità fortuite ne ostacolano l'azione e le impediscono di rendersi utile ai suoi amici e al suo paese. La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù; e l'amore che essa suscita accompagna un uomo fin nelle prigioni o nel deserto, dove la virtù non può più essere attivamente esercitata ed è quindi persa per il mondo intero. Questa, ora, potrebbe ritenersi un'obiezione al mio sistema: la simpatia ci rende solleciti al bene dell'umanità; ma se la simpatia fosse l'origine della nostra stima per la virtù, questo sentimento di approvazione potrebbe presentarsi soltanto quando la virtù raggiungesse effettivamente il suo

fine e fosse quindi effettivamente benefica per l'umanità. Quando essa non raggiunge il suo fine, è solo un mezzo imperfetto e quindi non può mai derivare alcun merito da questo fine. La bontà di un fine può conferire un merito soltanto a quei mezzi che sono davvero efficaci e che producono effettivamente quel fine.

A ciò posso rispondere che se un oggetto è in ogni sua parte adatto a raggiungere un fine gradevole, esso ci dà naturalmente piacere ed è stimato bello anche se mancano certe circostanze esterne perché sia davvero efficace. Basta che tutto sia compiuto nell'oggetto stesso. Una casa, progettata con gran discernimento per tutte le comodità della vita, ci piace per questo, anche se, magari, sappiamo che mai nessuno l'abiterà. Un suolo fertile e un clima felice ci allietano poiché ci fanno pensare alla felicità che darebbero agli abitanti, anche se il luogo è attualmente deserto e disabitato. Un uomo le cui membra e le cui forme promettano forza e attività è ritenuto bello, anche se fosse condannato al carcere perpetuo. All'immaginazione appartiene una serie di passioni da cui dipende strettamente il nostro sentimento della bellezza. Queste passioni sono mosse da gradi di vivacità e di forza, inferiori alla *credenza* e indipendenti dalla esistenza reale dei loro oggetti. Quando un carattere è in ogni aspetto adatto a essere di vantaggio alla società, l'immaginazione passa facilmente dalla causa all'effetto senza considerare che mancano ancora delle circostanze che rendano completa la causa. Le *regole generali* creano una specie di probabilità che influenza talvolta il giudizio, e sempre l'immaginazione.

È vero che, quando una causa è completa e delle buone disposizioni sono favorite da una sorte felice che le rende realmente benefiche per la società, danno un piacere più forte a chi le osserva e sono accompagnate da una più viva simpatia. Ne siamo più colpiti; eppure, non diciamo che sono più virtuose o che le stimiamo di più. Sappiamo che un mutamento di fortuna può rendere completamente impotenti le disposizioni benevole e separiamo quindi, per quanto è possibile, la fortuna dalla disposizione. Il caso

è identico a quando noi correggiamo, nei nostri sentimenti della virtù, le differenze che derivano dalle diverse distanze che la separano da noi. Le passioni non rispettano sempre le nostre correzioni, ma queste correzioni servono sufficientemente a regolare le nostre nozioni astratte, e sono le sole a essere prese in considerazione quando facciamo delle affermazioni generali sui gradi di vizio e di virtù.

I critici hanno osservato che tutte le parole o le frasi difficili a pronunciarsi sono sgradevoli all'orecchio. E non c'è differenza fra sentirle pronunciare e leggerle in silenzio a se stessi. Quando scorro un libro con gli occhi, immagino di ascoltare tutto quel che leggo; e, inoltre, per la forza dell'immaginazione, partecipo alla penosa fatica che farebbe il lettore a leggerlo a voce alta. La pena non è reale, ma poiché una combinazione di parole del tipo suddetto ha una naturale tendenza a produrla, questa basta a colpire la mia mente con un sentimento doloroso, e a rendere dura e sgradevole la lettura. Il caso è simile a quello in cui una qualità reale è resa impotente per delle circostanze fortuite ed è privata della sua naturale influenza sulla società.

Dati questi princìpi possiamo agevolmente rimuovere qualsiasi contraddizione che potrebbe presentarsi fra la *simpatia estesa*, da cui dipendono i nostri sentimenti della virtù, e quella *generosità limitata* che, come ho spesso osservato[4], è naturale agli uomini ed è presupposta dalla giustizia e dalla proprietà in conformità al nostro ragionamento. La mia simpatia con un altro può darmi un sentimento di dolore e di disapprovazione, quando si presenta un oggetto che ha una tendenza a dargli dolore; e questo, anche se non voglio sacrificare nulla del mio interesse personale o contrastare una mia passione per soddisfare costui. Una casa può non piacermi perché è mal concepita rispetto alle comodità che dovrebbe offrire al suo proprietario; eppure, posso benissimo rifiutarmi di dare un solo scellino per farla ricostruire. I sentimenti devono toccare il cuore per riuscire a comandare le nostre passioni; ma non necessariamente debbono

[4] [Per esempio, libro III, parte II, sez. 2.]

estendersi al di là dell'immaginazione per riuscire a influenzare il nostro gusto. Quando un edificio sembra sgraziato e instabile ai nostri occhi, rimane brutto e spiacevole, anche se fossimo del tutto sicuri della solidità della costruzione. È una sorta di paura, quella che causa questo sentimento di disapprovazione; ma la passione non è identica a quella che proviamo quando siamo costretti a stare accanto a un muro che effettivamente riteniamo instabile e pericoloso. Le *tendenze apparenti* degli oggetti colpiscono la mente, e le emozioni che suscitano sono di tipo simile a quelle che derivano dalle *conseguenze reali* degli oggetti; ma il modo di sentirle è diverso. Anzi, queste emozioni sono così diverse per come le sentiamo, che possono spesso essere contrarie senza distruggersi reciprocamente; come quando le fortificazioni di una città che appartengono al nemico sono ritenute belle grazie alla loro forza, sebbene potremmo desiderare che fossero totalmente distrutte. L'immaginazione segue gli aspetti *generali* delle cose, e distingue i sentimenti che essi producono da quelli che sorgono dalla nostra situazione particolare e momentanea.

Se esaminiamo i panegirici che comunemente si fanno ai grandi uomini, troveremo che la maggior parte delle qualità che si attribuiscono a costoro possono essere divise in due tipi: quelle che permettono loro di svolgere il proprio ruolo nella società, e quelle che li rendono utili a se stessi e li mettono in grado di servire il loro interesse personale. La loro *prudenza, temperanza, frugalità, operosità, assiduità, iniziativa, destrezza* sono ricordate non meno della loro *generosità* e *umanità.* Se mai siamo indulgenti verso una qualità che impedisce a un uomo di avere un suo ruolo nella vita, è verso l'*indolenza,* in quanto si suppone che essa non lo privi delle sue doti e capacità, ma sospenda soltanto il loro esercizio senza, per giunta, alcun inconveniente per la persona che, se è indolente, lo è in certa misura per sua stessa scelta. Eppure, tutti ammettono che l'indolenza è una colpa e, se in grado estremo, una colpa gravissima; né gli amici di un uomo riconoscono mai che costui le è soggetto, se non

per salvare il suo carattere da accuse più gravi. Potrebbe fare una buona figura, dicono, se volesse applicarsi; il suo intelletto è solido, pronta la sua comprensione e tenace la sua memoria; ma odia gli affari e la sua fortuna gli è indifferente. Di questa indolenza l'uomo può addirittura giungere a vantarsi, pur se con l'aria di confessare una colpa: infatti, può pensare che questa incapacità per gli affari implichi delle qualità molto più nobili, quali uno spirito filosofico, un gusto raffinato, una sottile arguzia o una disposizione al piacere e alla compagnia. Ma pensiamo a tutti gli altri casi: prendiamo una qualità che, senza essere indice di altre buone qualità, renda *sempre* incapace un uomo negli affari e sia rovinosa per i suoi interessi; tale potrebbe essere un intelletto offuscato e una erronea capacità di giudizio su tutte le cose della vita; oppure l'incostanza e l'irresolutezza; oppure una mancanza di abilità nel trattare gli uomini e gli affari: tutte queste si considerano come delle imperfezioni del carattere, e molti uomini preferirebbero confessare i più grandi crimini piuttosto che lasciare sospettare di essere in qualche misura soggetti ad esse.

È un caso davvero fortunato quando nelle nostre ricerche filosofiche troviamo che uno stesso fenomeno si presenta con aspetti diversi in varie circostanze diverse; la scoperta di ciò che è comune a tutte può garantirci ancor più la verità dell'ipotesi di cui ci serviamo per spiegarlo. Se come virtù si considerasse solo ciò che è utile alla società, sono convinto che la nostra spiegazione del senso morale dovrebbe pur sempre essere accettata, e accettata sulla base di una sufficiente evidenza: ma questa evidenza dovrà necessariamente aumentare ai nostri occhi se troveremo altri tipi di virtù che non ammettono spiegazione diversa da quella che poggia su quella ipotesi. Prendiamo un uomo le cui qualità sociali non siano particolarmente manchevoli, ma che si distingua principalmente per la sua abilità negli affari, con la quale è riuscito a districarsi nelle maggiori difficoltà e a risolvere le questioni più delicate con singolare destrezza e prudenza. Trovo che immediatamente nasce in me una stima per lui: la sua compagnia è per me fonte di soddisfa-

zione, e prima ancora di conoscerlo meglio preferirei rendermi utile a lui piuttosto che a un altro il cui carattere sia uguale in tutto il resto, ma manchevole in questo aspetto. In un caso simile, le qualità di cui mi compiaccio vengono considerate utili a chi le possiede e inclini a favorire il suo interesse e la sua soddisfazione. Vengono solo considerate come dei mezzi diretti a un fine, e mi allietano in proporzione al grado in cui sono adatte a raggiungere quel fine. Il fine, quindi, deve essermi gradito. Ma cos'è che rende gradito il fine? La persona è un estraneo per me; non ho alcun interesse che mi leghi a lui, né ho alcun obbligo nei suoi confronti; la sua felicità non mi interessa più della felicità di qualsiasi altra creatura umana, o anzi di qualsiasi altra creatura sensibile; cioè a dire, la sua felicità mi tocca solamente per simpatia. Grazie a questo principio, ogni volta che avverto la sua felicità e il suo bene, nelle loro cause o nei loro effetti, vi partecipo tanto pienamente da provare una forte emozione. Il comparire di qualità che hanno una *tendenza* a favorire la sua felicità e il suo bene hanno un gradevole effetto sulla mia immaginazione e si impongono al mio amore e alla mia stima.

Questa teoria può servire a spiegare perché le stesse qualità producano sempre sia orgoglio che amore, sia umiltà che odio; e perché chi si ritiene virtuoso o vizioso, degno o spregevole, lo è sempre anche agli occhi altrui. Una persona in cui scopriamo una passione o un'abitudine che in origine è fastidiosa solo per lui, diventa per ciò stesso sempre sgradevole anche a noi; così come, al contrario, una persona il cui carattere sia pericoloso e sgradevole soltanto per gli altri non può mai essere soddisfatta di sé se ne è consapevole. E questo si può osservare non solo per quanto riguarda il carattere e il comportamento, ma anche per le circostanze più secondarie. Se qualcuno è affetto da una tosse violenta, questa ci è spiacevole, anche se di per se stessa non ci tocca minimamente. Si mortificherà la persona cui dite che ha un alito sgradevole, anche se chiaramente esso non le reca alcun danno. La nostra immaginazione muta facilmente il proprio stato: guardando noi stessi come ap-

pariamo agli altri o considerando gli altri per come essi si sentono, l'immaginazione ci fa partecipi di sentimenti che non ci appartengono affatto e verso i quali niente altro che la simpatia ci può far provare interesse. Questa simpatia, talvolta, la portiamo tanto avanti da dispiacerci addirittura di una qualità che ci è utile solo perché essa dispiace agli altri e ci rende sgraditi ai loro occhi, pur se, magari, non avremo mai alcun interesse a renderci loro graditi.

Molti sono stati i sistemi di morale proposti dai filosofi nelle diverse epoche; ma se li esaminiamo attentamente possono ridursi a due, che soli meritano la nostra attenzione. Non c'è dubbio che a distinguere fra il bene e il male morale siano i nostri *sentimenti* e non la nostra *ragione*: ma questi sentimenti possono o sorgere dal semplice aspetto o apparenza dei caratteri e delle passioni, oppure dalle riflessioni sulla loro tendenza a favorire la felicità dell'umanità e di certe particolari persone. La mia opinione è che nei nostri giudizi morali sono mescolate entrambe queste cause, così come lo sono nelle nostre decisioni a proposito della maggior parte dei tipi di bellezza esterna, pur essendo anche del parere che le riflessioni sulla tendenza delle azioni hanno di gran lunga la maggiore influenza e determinano il nostro dovere nelle sue grandi linee. Vi sono tuttavia dei casi, in circostanze di minore importanza, in cui questo gusto o sentimento immediato produce la nostra approvazione. L'arguzia, e un certo comportamento sciolto e disinvolto, sono qualità *immediatamente gradevoli* agli altri, e si impongono al loro amore e alla loro stima. Alcune di queste qualità producono soddisfazione negli altri grazie a particolari princìpi *originari* della natura umana, dei quali non si può dare una spiegazione; altre possono ricondursi a princìpi più generali. Questo lo si potrà vedere più chiaramente con una indagine specifica.

Come alcune qualità derivano il loro merito dal fatto di essere *immediatamente gradevoli* agli altri, pur senza avere alcuna tendenza a favorire l'interesse pubblico, così alcune qualità sono chiamate virtuose perché sono *immediatamente gradevoli* alla stessa persona che le possiede. Ogni

passione e ogni operazione della mente è accompagnata da un certo sentimento, che può essere gradevole o sgradevole; nel primo caso è virtuoso, nel secondo vizioso. Questo particolare sentimento costituisce la natura stessa della passione, e quindi non ha bisogno di spiegazioni.

Ma, per quanto possa sembrare che la distinzione fra vizio e virtù derivi direttamente dall'immediato piacere o dall'immediato dolore che certe particolari qualità causano in noi o negli altri, è facile osservare che essa in gran parte dipende anche dal principio della *simpatia* su cui abbiamo tanto spesso insistito. Approviamo una persona che possiede qualità *immediatamente gradevoli* a coloro con cui ha rapporti, anche se forse non ne abbiamo mai ricavato personalmente alcun piacere. Approviamo anche una persona che possiede delle qualità *immediatamente gradevoli* a lei stessa, pur se non sono di alcuna utilità a nessun mortale. Per spiegare questo dobbiamo far ricorso ai princìpi di cui sopra.

Così, per ricapitolare sommariamente la nostra ipotesi: ogni qualità della mente che dia piacere al solo vederla viene denominata virtuosa, mentre viene chiamata viziosa ogni qualità che produca dolore. Questo piacere e questo dolore possono sorgere da quattro fonti diverse. Infatti, ricaviamo piacere alla vista di un carattere naturalmente adatto a essere utile agli altri o alla persona stessa che lo possiede, oppure gradevole a quelli o a questa. Si potrà forse essere sorpresi che, in mezzo a tutti questi interessi e piaceri, possiamo dimenticarci dei nostri propri interessi e piaceri, che in tutti gli altri casi ci toccano così da vicino. Ma potremo facilmente persuaderci a questo proposito ricordando che, essendo diversi l'interesse e il piacere da persona a persona, è impossibile che gli uomini possano mai concordare nei propri sentimenti e giudizi, a meno di non scegliere un certo punto di vista comune da cui poter guardare il loro oggetto in modo tale che esso appaia identico a tutti. Ora, quando giudichiamo il carattere di qualcuno, il solo interesse o piacere che appare identico a ogni osservatore è quello della persona stessa il cui carattere viene preso in esame, o quello delle persone

che sono in rapporto con lei. E sebbene questi interessi e piaceri ci tocchino più debolmente dei nostri, pur tuttavia, dal momento che sono più costanti e universali, essi riescono a controbilanciarli in pratica e sono i soli a essere ammessi nelle nostre speculazioni come criteri della virtù e della morale. Son proprio loro a produrre quel particolare modo di sentire o sentimento da cui dipendono le distinzioni morali.

Quanto al merito o al demerito della virtù o del vizio, essi sono una evidente conseguenza dei sentimenti di piacere o di dolore. Questi sentimenti producono amore o odio; e l'amore o l'odio, per la costituzione originaria della passione umana, sono accompagnati da benevolenza o da collera: cioè, da un desiderio di rendere felice chi amiamo e infelice chi odiamo. Abbiamo più esaurientemente trattato questo punto in altra occasione.

SEZIONE SECONDA

LA GRANDEZZA D'ANIMO

Non sarà inopportuno illustrare ora questo sistema generale della morale applicandolo a degli esempi particolari di virtù e di vizio e mostrando come il loro merito o demerito derivi dalle quattro fonti già esposte. Cominceremo dall'esame delle passioni dell'*orgoglio* e dell'*umiltà* e considereremo il vizio o la virtù presenti nei loro eccessi o nella loro giusta proporzione. Un orgoglio eccessivo, ossia un'opinione presuntuosa di noi stessi, è sempre considerato vizioso ed è universalmente odiato; mentre la modestia, ossia un giusto senso della nostra debolezza, è considerata virtuosa e si conquista la benevolenza di tutti. Delle quattro fonti delle distinzioni morali si deve ascrivere questo effetto alla *terza*, e cioè alla gradevolezza o alla sgradevolezza immediata con cui una qualità si presenta agli altri, a prescindere comple-

tamente da qualsiasi riflessione sulla tendenza di questa qualità.

Per dimostrarlo dobbiamo ricorrere a due princìpi, estremamente importanti, propri della natura umana. Il *primo* è la *simpatia* e la comunicazione di sentimenti e di passioni di cui abbiamo già parlato. Tanto stretta e intima è la corrispondenza fra le anime umane che, non appena una persona mi si avvicina, riversa su di me tutte le sue opinioni e, in maggiore o minore misura, trae a sé il mio giudizio. E sebbene in molti casi la mia simpatia per un altro non arrivi al punto da cambiare completamente i miei sentimenti e il mio modo di pensare, pur tuttavia è raramente tanto debole da non turbare il libero corso del mio pensiero e da non conferire autorità a quella opinione che mi è raccomandata dall'assenso e dall'approvazione altrui. Poco importa quale sia il tema su cui impegnamo entrambi il nostro pensiero. Sia che diamo un giudizio su una persona che ci è indifferente, sia che lo diamo sul mio carattere, la mia simpatia darà una eguale forza alla decisione altrui: e perfino l'opinione che egli ha del proprio merito me lo fa considerare nella stessa luce in cui egli si vede.

Questo principio della simpatia è di natura così potente e penetrante da coinvolgere la maggior parte dei nostri sentimenti e delle nostre passioni. Spesso si presenta sotto l'aspetto del suo contrario: infatti, è importante osservare che quando una persona mi contrasta su una cosa cui sono fortemente attaccato, e, contraddicendomi, suscita la mia passione, ho sempre un certo grado di simpatia con lui ed è proprio da questa origine che deriva la mia emozione. Possiamo osservare, qui, un conflitto o uno scontro evidente di opposti princìpi e opposte passioni. Da una parte, c'è la passione o il sentimento che mi è naturale; e si può osservare che quanto più forte è questa passione, tanto maggiore è l'emozione. Anche dall'altra deve esserci una passione o un sentimento: e questa passione non può derivare che dalla simpatia. I sentimenti altrui non possono mai influenzarci se non in quanto diventano, in certa misura, nostri: nel qual caso agiscono su di noi, contrastando e rafforzando

le nostre passioni, proprio come se derivassero originariamente dal nostro temperamento e dalla nostra disposizione. Finché i sentimenti restano nascosti nella mente altrui, non possono mai avere alcuna influenza su di noi: e anche quando li conosciamo, a meno che essi non vadano al di là dell'immaginazione o della facoltà di rappresentazione, questa facoltà è così abituata a oggetti di ogni tipo che una semplice idea non riuscirebbe mai da sola a influenzarci, anche se contraria ai nostri sentimenti e alle nostre inclinazioni.

Il *secondo* principio che vorrei sottolineare è quello del *confronto*, ossia il fatto che i nostri giudizi sugli oggetti mutano a seconda del rapporto tra questi oggetti e quelli con cui li confrontiamo. Giudichiamo gli oggetti più per confronto che per il loro merito e valore intrinseco; e consideriamo dappoco tutto ciò che contrapponiamo a qualcosa, dello stesso tipo, ma superiore. Ora, non c'è confronto più ovvio che quello con noi stessi; ed è per questo che esso interviene in tutte le circostanze e si mescola alla maggior parte delle nostre passioni. Nella sua azione, questo tipo di confronto è direttamente contrario alla simpatia, come abbiamo osservato parlando della *compassione* e della *malignità* [5]. *In qualsiasi tipo di confronto, un oggetto ci procura sempre, se paragonato a un altro oggetto, una sensazione contraria a quella che da esso sorge quando lo si guarda direttamente e immediatamente. L'osservazione diretta del piacere altrui ci dà naturalmente piacere; ma produce dolore quando mettiamo a confronto il suo con il nostro piacere. Il suo dolore, considerato in sé e per sé, ci addolora; ma in quanto accresce l'idea della nostra felicità ci dà piacere.*

Quindi, dal momento che il principio della simpatia e quello del confronto con noi sono direttamente contrari, varrà la pena di esaminare quali regole generali si possano indicare, a prescindere dal temperamento proprio di ogni persona, per il prevalere dell'uno o dell'altro. Supponiamo che io stia al sicuro sulla terraferma e che desideri ricavare un qualche piacere da questa consapevolezza: dovrò allora pen-

[5] Libro II, parte II, sez. 8.

sare alla condizione miseranda di coloro che sono in mare in mezzo a una tempesta, e dovrò cercare di rendere questa idea quanto più possibile forte e viva, per darmi una maggiore coscienza della mia felicità. Ma per quanti sforzi faccia, il confronto non avrà mai un'efficacia uguale a quella che avrebbe se mi trovassi effettivamente sulla riva del mare [6] a guardare in lontananza una nave sballottata dalla tempesta e continuamente in pericolo di andare a rovinare sulle rocce o su un banco di sabbia. Ma supponiamo che questa idea diventi ancora più viva. Supponiamo che la nave sia trascinata così vicino a me che io possa percepire chiaramente l'orrore dipinto sul volto dei marinai e dei passeggeri, possa udire le loro grida strazianti, vedere gli amici più cari darsi il loro ultimo addio o abbracciarsi, risoluti a morire l'uno nelle braccia dell'altro: nessuno ha un cuore così crudele da ricavare piacere a una vista del genere o da resistere ai moti della più tenera compassione e simpatia. È quindi evidente che in questo caso abbiamo una via di mezzo; e che, se l'idea è troppo debole, il confronto non ha alcuna influenza su di noi; mentre, d'altra parte, se l'idea è troppo forte, agisce su di noi interamente per simpatia, che è il contrario del confronto. La simpatia, essendo il mutarsi di un'idea in un'impressione, richiede che l'idea abbia una forza e una vivacità maggiore di quanto sia necessaria per il confronto.

Tutto ciò si può facilmente applicare al nostro discorso. Di fronte a un grand'uomo o a un ingegno superiore, scadiamo notevolmente ai nostri occhi; e questa umiltà costituisce una parte considerevole di quel *rispetto* che tributiamo a chi ci è superiore, secondo i nostri precedenti ragionamenti su questa passione [7]. Talvolta, dal confronto sorgono perfino l'invidia e l'odio; ma la maggior parte degli uo-

[6] Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucrezio [*De rerum natura*, libro II, vv. 1-4.].

[7] Libro II, parte II, sez. 10.

mini si fermano al rispetto e alla stima. Dal momento che la simpatia ha una così potente influenza sulla mente umana, essa fa sì che l'orgoglio abbia, in una certa misura, lo stesso effetto del merito; e facendoci entrare in quei sentimenti elevati che l'uomo orgoglioso prova per se stesso, ci sottopone a quel confronto che è così mortificante e sgradevole. Il nostro giudizio non segue completamente l'orgoglioso, nell'opinione lusinghiera che egli ha di sé e della quale si compiace; ma, tuttavia, ne è così scosso da accogliere l'idea che essa gli presenta e da darle un'influenza maggiore di quella delle vaghe rappresentazioni dell'immaginazione. Un uomo che, in uno stato d'animo indolente, si formasse l'idea che una persona sia molto superiore a lui, non sarebbe mortificato da questa immagine. Ma, quando ci si presenta un uomo che realmente siamo convinti sia di merito inferiore al nostro, se in lui osserviamo un orgoglio e una vanità straordinari, la ferma persuasione che egli ha del proprio merito si impadronisce della nostra immaginazione e ci sminuisce ai nostri occhi, proprio come se lui possedesse realmente tutte le buone qualità che tanto liberalmente si attribuisce. La nostra idea si trova in questo caso esattamente in quella via di mezzo che è necessaria perché agisca su di noi per confronto. Se all'idea si aggiungesse la credenza, e ritenessimo cioè che la persona ha effettivamente il valore che si attribuisce, essa avrebbe un effetto contrario e agirebbe su di noi per simpatia. L'influenza di questo principio sarebbe allora superiore a quella del confronto, contrariamente a quanto avviene quando il merito della persona ci sembra inferiore alle sue pretese.

La conseguenza necessaria di questi princìpi è che l'orgoglio, ossia una presuntuosa opinione di sé, deve essere vizioso; infatti, esso causa dolore in tutti gli uomini e offre sempre un confronto sgradevole. Un'osservazione comunissima in filosofia, come anche nella vita e nella conversazione quotidiana, è questa: è proprio il nostro orgoglio a renderci estremamente spiacevole l'orgoglio altrui, e la vanità ci diventa insopportabile solo perché siamo vanitosi. Le persone gaie cercano naturalmente le persone altrettanto

gaie, e quelle affettuose chi è affettuoso; l'orgoglioso, invece, non può mai sopportare l'orgoglioso, e ricerca piuttosto la compagnia di chi ha una disposizione opposta. Poiché tutti siamo più o meno orgogliosi, l'orgoglio è universalmente biasimato e condannato da tutta l'umanità, in quanto, mediante il confronto, ha una naturale tendenza a causare dolore negli altri. E questo effetto deve seguire tanto più naturalmente, in quanto chi ha un'opinione infondata di sé fa continuamente questo confronto e non ha altro metodo per alimentare la sua vanità. Un uomo di buon senso e di merito si compiace di sé, indipendentemente da qualsiasi altra considerazione, mentre uno sciocco deve sempre trovare qualcuno che sia più sciocco di lui per rallegrarsi delle proprie facoltà e del proprio intelletto.

Ma sebbene una presuntuosa opinione del nostro merito sia viziosa e sgradevole, non c'è nulla di più lodevole che stimarci quando abbiamo delle qualità effettivamente stimabili. L'utilità e il vantaggio che una qualità ci procura sono fonte di virtù, non meno della sua piacevolezza per gli altri; ed è certo che nulla ci è più utile nella nostra vita che un giusto grado di orgoglio tale da renderci consapevoli del nostro merito e da darci fiducia e sicurezza in tutti i nostri progetti e le nostre iniziative. Quale che sia la capacità di cui si è dotati, essa rimarrà completamente inutile finché non la riconosciamo e finché non formuliamo dei progetti a essa confacenti. Dobbiamo sempre sapere quali sono le nostre forze; e se fosse concesso errare per un verso o per l'altro, sarebbe più vantaggioso sopravvalutare il nostro merito piuttosto che formarsene una idea inferiore al suo giusto valore. La fortuna favorisce di solito gli intraprendenti e i sicuri di sé; e nulla ci ispira più fiducia in noi stessi quanto una buona opinione di noi.

A ciò si aggiunga che, sebbene l'orgoglio o l'approvazione di sé sia talvolta sgradevole agli altri, è sempre gradevole a noi stessi; così come, per contro, la modestia, pur dando piacere a chiunque la osservi, dà spesso dolore a chi ne è dotato. Ora, come si è osservato, a determinare il vizio

e la virtù di una qualità sono tanto le nostre sensazioni quanto le sensazioni che questa qualità può suscitare negli altri.

Così, l'autocompiacimento e la vanità non solo sono accettabili, ma è più che opportuno averli nel nostro carattere. È certo, tuttavia, che la buona educazione e il pudore vogliono che evitiamo tutti i segni e tutte le espressioni che tendano chiaramente a manifestare questa passione. Noi tutti abbiamo un'enorme parzialità per noi stessi, e se in questo lasciassimo sempre piena libertà ai nostri sentimenti, susciteremmo sempre la più grande indignazione reciproca, non solo per la presenza immediata di una così sgradevole materia di confronto, ma anche per il contrasto reciproco dei nostri giudizi. Quindi, come stabiliamo le *leggi di natura* per garantire la proprietà nella società e prevenire il conflitto degli interessi personali, così stabiliamo le *regole della buona educazione*, per prevenire il conflitto dell'orgoglio umano e per rendere gradevole e inoffensiva la conversazione. Non c'è cosa più sgradevole, in un uomo, che una presuntuosa opinione di sé; quasi tutti hanno una forte inclinazione a questo vizio, e nessuno riesce a distinguere bene *in se stesso* il vizio dalla virtù, o a essere certo che la sua stima per il proprio merito sia ben fondata: per queste ragioni si condanna qualsiasi espressione diretta di questa passione, e a questa regola non facciamo eccezioni, neanche a favore di uomini di buon senso e di valore. Come non lo permettiamo agli altri, neanche a questi è permesso rendersi pubblicamente giustizia con le proprie parole; e anzi, se dimostrano di avere nei loro stessi pensieri delle riserve e un intimo dubbio nel riconoscere i propri meriti, li approveremo ancor più. Questa impertinente e pressoché universale inclinazione umana a sopravvalutarsi ci ha dato una tale *prevenzione* contro l'autocompiacimento, che siamo portati a condannarlo con una *regola generale* ogni volta che lo riscontriamo; ed è con una certa difficoltà che accordiamo un privilegio agli uomini di buon senso, anche nei loro più segreti pensieri. Si dovrà almeno riconoscere che è assolutamente necessaria a questo proposito una certa dissimulazione e che, se nel nostro cuore nutriamo dell'orgoglio, esteriormente dobbiamo apparire gen-

tili, modesti e pieni di deferenza reciproca in tutta la nostra condotta e in tutto il nostro comportamento. Dobbiamo essere sempre pronti a preferire gli altri a noi stessi; a trattare gli altri con una sorta di deferenza, anche se sono nostri pari; ad apparire sempre gli infimi e gli ultimi in una compagnia in cui non ci distinguiamo per una evidente superiorità: se nella nostra condotta osserveremo queste regole, gli uomini avranno una maggiore indulgenza per i nostri segreti sentimenti allorché, indirettamente, li manifesteremo.

Nessuno che abbia una qualche pratica del mondo, credo, e che riesca a penetrare negli intimi sentimenti degli uomini, sosterrà mai che l'umiltà richiestaci dalla buona educazione e dal pudore vada al di là dell'apparenza esteriore, ossia che una completa sincerità a questo riguardo sia considerata effettivamente come un nostro dovere. Al contrario, possiamo osservare che un orgoglio o una stima di sé autentici e sinceri, se ben nascosti e ben fondati, sono essenziali al carattere di un uomo d'onore, e che non c'è qualità della mente più necessaria per procurarci la stima e l'approvazione dell'umanità. Vi sono certi atteggiamenti di deferenza e di reciproco rispetto che il costume richiede alle varie categorie di uomini nei loro rapporti; e chiunque ecceda a questo riguardo è accusato di bassezza, se lo fa per interesse, e di ingenuità, se per ignoranza. Ci è quindi necessario sapere qual è il nostro rango e la nostra posizione nel mondo, siano essi decisi dalla nostra nascita, dalla fortuna, dalla nostra occupazione, talento o reputazione. E a seconda di questo rango dobbiamo provare, in varia misura, il sentimento e la passione dell'orgoglio, e regolare conseguentemente le nostre azioni. Se si dicesse che la prudenza può bastare a regolare le nostre azioni a questo riguardo, senza bisogno di un vero e proprio orgoglio, osserverei che, in questo caso, oggetto della prudenza è quello di conformare le nostre azioni all'uso e al costume generale; e che quest'ultimo non avrebbe mai potuto produrre e giustificare questi atteggiamenti di tacita superiorità se gli uomini non fossero generalmente orgogliosi e se questa passione non fosse generalmente approvata, quando è ben fondata.

Se dalla vita e dalla conversazione quotidiana passiamo alla storia, questo ragionamento acquista nuova forza quando ci rendiamo conto che tutte le grandi azioni e i grandi sentimenti che sono diventati oggetto di ammirazione da parte dell'umanità sono fondati soltanto sull'orgoglio e sulla stima di sé. « Andate — disse Alessandro il Grande ai suoi soldati, quando si rifiutavano di seguirlo nelle Indie — andate a dire ai vostri concittadini che avete abbandonato Alessandro, mentre stava per ultimare la sua conquista del mondo ». Questo passo fu sempre particolarmente ammirato dal principe di Condé, come apprendiamo da Saint-Évremond. « Alessandro — diceva il principe — abbandonato dai suoi soldati, in mezzo a barbari non ancora completamente sottomessi, provava in sé una tale dignità e un tale diritto di sovranità che non riteneva possibile che qualcuno potesse rifiutarsi di obbedirgli. Che fosse in Europa o in Asia, fra i greci o i persiani, tutto gli era indifferente: dovunque trovasse degli uomini, riteneva di aver trovato dei sudditi ».

Possiamo in generale osservare che tutto ciò che chiamiamo *virtù eroica* e che ammiriamo come grandezza e sublimità d'animo, o non è altro che un orgoglio e una stima di sé forti e saldi, o qualcosa che partecipa largamente di questa passione. Il coraggio, l'intrepidezza, l'ambizione, l'amor di gloria, la magnanimità e tutte le altre luminose virtù del genere, contengono chiaramente una forte dose di stima di sé, e da ciò discende in gran parte il loro merito. Così, troviamo che molti predicatori religiosi denigrano queste virtù in quanto puramente pagane e naturali, e ci illustrano la superiorità della religione cristiana che pone l'umiltà fra le virtù e corregge il giudizio del mondo, anche quello dei filosofi che generalmente ammirano tutte le imprese dell'orgoglio e dell'ambizione. Non pretenderò di giudicare se questa virtù dell'umiltà sia stata intesa correttamente. Mi basterà che si ammetta che gli uomini stimano naturalmente un moderato orgoglio che animi segretamente la nostra condotta, senza esplodere in indecorose espressioni di vanità tali da offendere la vanità altrui.

Il merito dell'orgoglio, ovvero della stima di sé, deriva

da due circostanze, e cioè dalla sua utilità e dalla sua piacevolezza per noi, grazie alle quali esso ci rende capaci di agire e ci dà allo stesso tempo un'immediata soddisfazione. Quando oltrepassa i suoi giusti limiti, perde il primo dei suoi vantaggi e diventa addirittura nocivo; e questa è la ragione per cui condanniamo un orgoglio e un'ambizione eccessivi, anche se moderati dalla buona educazione e dalla gentilezza. Ma siccome questa passione è pur sempre gradevole e dà, a chi ne è mosso, una sensazione alta e sublime, la simpatia con questa soddisfazione riduce notevolmente il biasimo che naturalmente accompagna la sua influenza pericolosa sulla condotta e sul comportamento. Possiamo di conseguenza osservare che un coraggio e una magnanimità eccessivi, saprattutto quando si rivelano sotto i colpi della fortuna, contribuiscono in larga misura a fare di un uomo un eroe, e a renderlo oggetto di ammirazione per la posterità, anche se mandano in rovina gli affari e lo conducono in pericoli e difficoltà che altrimenti non avrebbe mai conosciuto.

L'eroismo, ossia la gloria militare, è molto ammirato dalla generalità degli uomini, che lo considerano come il tipo più sublime di valore. Gli uomini di freddo raziocinio non sono altrettanto entusiasti nel farne le lodi; l'infinita confusione e disordine che ha causato nel mondo attenuano notevolmente il suo merito ai loro occhi. Quando vogliono confutare l'opinione popolare al riguardo, dipingono sempre i mali che ha prodotto nella società umana questa presunta virtù: distruzione di imperi, devastazione di province, saccheggio di città. Finché pensiamo a tutti questi mali, siamo più inclini a odiare che ad ammirare l'ambizione degli eroi; ma quando fissiamo il nostro sguardo sulla persona in sé, e cioè sull'autore di tutte queste sciagure, nel suo carattere troviamo qualcosa di così luminoso e capace di elevarci tanto la mente al solo guardarlo, che non possiamo rifiutargli la nostra ammirazione. Il dolore che riceviamo dalla tendenza dell'eroismo a nuocere alla società è sopraffatto da una simpatia più forte e più immediata.

Così la nostra spiegazione del merito o del demerito che accompagna i vari gradi di orgoglio, ovvero di stima di sé, può servire come un solido argomento in favore dell'ipotesi precedente, in quanto mostra gli effetti di quei princìpi sopra spiegati in tutti i vari giudizi che diamo di questa passione. E questo ragionamento non ci sarà utile soltanto perché mostra che la distinzione fra virtù e vizio sorge dai *quattro* princìpi del *vantaggio* e del *piacere* della *persona stessa* e degli *altri*: ma può anche fornirci una solida prova di alcune parti secondarie di quell'ipotesi.

Chi esaminerà la questione con la dovuta attenzione non esiterà certo minimamente ad ammettere che qualsiasi segno di cattiva educazione, o qualsiasi manifestazione di orgoglio e di boria, ci dispiacciono solo perché urtano il nostro proprio orgoglio e ci spingono, per simpatia, a un confronto che causa la passione sgradevole dell'umiltà. Ora, dal momento che una simile arroganza è biasimata perfino in una persona che con noi in particolare si è dimostrata sempre educata, o addirittura in una persona il cui nome abbiamo appreso solo dalla storia, ne segue che la nostra disapprovazione deriva da una simpatia con gli altri e dal pensare che un carattere del genere è estremamente spiacevole e odioso per chiunque conversi o abbia un qualche rapporto con la persona che lo possiede. Simpatizziamo con costoro nel loro fastidio; e siccome questo fastidio dipende in parte da una simpatia con la persona che li offende, possiamo osservare qui un duplice rimbalzo della simpatia, principio che è estremamente simile a quello che abbiamo osservato in un'altra occasione [8].

[8] Libro II, parte II, sez. 5.

SEZIONE TERZA

BONTÀ E BENEVOLENZA

Dopo aver spiegato l'origine della lode e dell'approvazione che accompagnano tutto ciò che chiamiamo *grande* nelle affezioni umane, passiamo ora a dar conto della loro *bontà* e a mostrare l'origine del loro merito.

Una volta che l'esperienza ci abbia dato un'adeguata conoscenza delle faccende umane e ci abbia insegnato in che rapporto esse stanno con le passioni, ci accorgiamo che la generosità degli uomini è molto limitata e di rado si estende al di là degli amici e della famiglia o, nel migliore dei casi, al di là del paese natale. Così, consapevoli di quale sia la natura degli uomini, non ci aspettiamo da loro comportamenti impossibili, ma limitiamo il nostro sguardo a quel ristretto cerchio in cui ognuno si muove, per formarci un giudizio sul suo carattere morale. Quando la tendenza naturale delle due passioni lo conduce a rendersi premuroso e utile nella sua cerchia, approviamo il suo carattere e amiamo la sua persona grazie a una simpatia con i sentimenti di coloro che hanno con lui rapporti più stretti. Siamo subito costretti a dimenticare il nostro interesse personale quando diamo giudizi di questo tipo, a causa delle perenni contraddizioni che troviamo nella compagnia e nella conversazione di persone che non si trovano nella stessa nostra situazione e non hanno lo stesso nostro interesse. Il solo punto di vista in cui i nostri sentimenti concordano con quelli altrui sta nel fatto che tutti teniamo conto della tendenza di una passione a recare vantaggio o danno a coloro che sono immediatamente legati o in rapporto con la persona che la possiede. E sebbene questo vantaggio o questo danno siano spesso molto lontani da noi, qualche volta tuttavia ci sono molto vicini e ci interessano fortemente per simpatia. Tale interesse lo estendiamo immediatamente agli altri casi simili:

e quando questi sono molto remoti, la nostra simpatia è proporzionalmente più debole e la nostra lode o il nostro biasimo sono più vaghi ed esitanti. Il caso è identico a quello dei nostri giudizi sugli oggetti esterni. Tutti gli oggetti sembrano rimpicciolirsi con la distanza: ma sebbene il modo con cui gli oggetti appaiono ai nostri sensi sia il criterio iniziale per giudicarli, pur tuttavia non diciamo che essi rimpiccioliscono effettivamente con la distanza, ma, correggendo l'apparenza con la riflessione, arriviamo a un giudizio più costante e più stabile. Analogamente, sebbene la simpatia sia molto più debole del nostro interesse per noi stessi, e sebbene una simpatia con delle persone che ci sono lontane sia molto più debole di una simpatia con delle persone che sono vicine e contigue, tuttavia trascuriamo queste differenze quando giudichiamo serenamente il carattere degli uomini. A parte il fatto che la nostra stessa situazione cambia frequentemente, incontriamo tutti i giorni delle persone che sono in situazione diversa dalla nostra e che non potrebbero mai ragionevolmente conversare con noi se conservassimo costantemente quella situazione e quel punto di vista che ci sono peculiari. La reciproca comunicazione dei sentimenti nella società e nella conversazione ci porta quindi a formare uno stabile criterio generale, in base al quale possiamo approvare o disapprovare il carattere e il comportamento degli uomini. E sebbene il *cuore* non sempre assecondi queste nozioni generali, e non sempre regoli sulla loro base il proprio amore e il proprio odio, pur tuttavia esse sono sufficienti alla conversazione e soddisfano perfettamente tutte le nostre esigenze, sia in società che sul pulpito, sia in teatro che nelle scuole.

In base a questi princìpi possiamo facilmente spiegare il merito che si attribuisce di solito a *generosità, umanità, compassione, gratitudine, amicizia, fedeltà, zelo, disinteresse, liberalità* e a tutte le altre qualità che formano il carattere delle persone buone e benevole. Una inclinazione alle passioni tenere rende un uomo gradevole e utile in tutte le circostanze della vita, e dà una giusta direzione a tutte le altre sue qualità che, altrimenti, potrebbero diventare dan-

nose alla società. Il coraggio e l'ambizione, se non sono regolati dalla benevolenza, riescono solo a formare un tiranno e un bandito pubblico. Lo stesso vale per il discernimento e l'abilità, e per tutte le altre qualità del genere. Esse, di per sé, sono indifferenti agli interessi della società e tendono al bene o al male dell'umanità a seconda che siano guidate o meno da queste altre passioni.

Dato che l'amore è *immediatamente gradevole* per la persona che ne è animata, mentre l'odio le è *immediatamente sgradevole*, questa può anche essere un'importante ragione per cui noi lodiamo tutte le passioni che partecipano del primo e biasimiamo tutte le passioni che abbiano un qualche ruolo importante nel secondo. Non c'è dubbio che un sentimento tenero ci tocca profondamente, non meno di un sentimento grande. Al solo pensare a esso, i nostri occhi si riempiono naturalmente di lacrime; e non possiamo impedirci di esprimere liberamente la nostra tenerezza verso chi ci dona la sua. Tutto ciò, mi sembra, dimostra che la nostra approvazione ha, in questi casi, un'origine diversa dalla prospettiva di un utile o di un vantaggio, per noi o per gli altri. A ciò si può aggiungere che gli uomini approvano naturalmente, e senza bisogno di rifletterci, il carattere che più rassomiglia al loro. L'uomo di indole mite e di tenere affezioni, quando si formerà una nozione della virtù più perfetta, mescolerà in essa più benevolenza e umanità che l'uomo coraggioso e intraprendente, il quale considera naturalmente una certa grandezza d'animo come il carattere più perfetto. Questo deve dipendere evidentemente da una simpatia *immediata* che gli uomini hanno con i caratteri simili al proprio. Essi entrano con molto più calore in tali sentimenti, e sentono maggiormente il piacere che ne deriva.

È degno di nota il fatto che nulla riesce a colpire una persona piena di umanità più di una manifestazione di straordinaria delicatezza nell'amore o nell'amicizia, allorché una persona è attenta alle minime preoccupazioni del suo amico ed è disposta a sacrificare per esse i suoi maggiori interessi personali. Queste sottili attenzioni hanno scarsa influenza sulla società, perché ci costringono a badare alle più piccole

inezie; ma sono tanto più seducenti quanto più delicata è la sollecitudine per l'amico, e sono prova del più alto merito in chiunque ne sia capace. Le passioni sono così contagiose che passano con la massima facilità da una persona all'altra e producono un moto corrispondente in tutti i cuori umani. Quando vedo un caso particolarmente notevole di amicizia, il mio cuore si riempie della stessa passione, e si riscalda a quei caldi sentimenti che si dispiegano di fronte a me. Simili moti gradevoli devono farmi provare affetto per chiunque li susciti; e lo stesso vale per ogni cosa che sia gradevole in una persona. Il passaggio dal piacere all'amore è facile: ma nel caso in questione il passaggio deve essere ancora più facile, dal momento che il sentimento gradevole suscitato per simpatia è l'amore stesso, e non c'è bisogno di altro che di un cambiamento di oggetto.

Questa è l'origine del particolare merito che ha la benevolenza in tutte le sue forme e dovunque si presenti. Perfino le sue debolezze sono virtuose e amabili; ed è per questo che verrà stimata anche una persona che si dorrà eccessivamente per la perdita di un amico: la sua tenerezza, proprio come un piacere, conferisce un merito alla sua melanconia.

Non dobbiamo, tuttavia, immaginare che tutte le passioni colleriche siano viziose, anche se sono spiacevoli. A questo riguardo si deve concedere una certa indulgenza alla natura umana. Collera e odio sono passioni intrinseche alla nostra stessa struttura e costituzione. La mancanza di esse può talvolta essere addirittura una prova di debolezza e di fiacchezza d'animo. E quando si presentano senza molta intensità, non solo le scusiamo perché naturali, ma diamo loro addirittura il nostro plauso perché sono più deboli di come si presentano nella maggior parte degli uomini.

Quando queste passioni colleriche arrivano fino alla crudeltà, costituiscono il più detestato di tutti i vizi. Tutta la pietà e la premura che proviamo per gli infelici che soffrono a causa di questo vizio si rivolgono contro la persona che ne è colpevole, e producono un odio più forte di quel che proviamo in qualsiasi altra occasione.

Anche quando il vizio della mancanza di umanità non

raggiunge questo grado estremo, i nostri sentimenti nei suoi confronti sono influenzati moltissimo dalla nostra considerazione del danno che ne deriva. E in generale si può osservare che se in una persona possiamo trovare una qualità che la rende fastidiosa a chi con lei vive e conversa, ammettiamo sempre, senza ulteriore esame, che si tratta di un'imperfezione o di un difetto. Quando invece enumeriamo le buone qualità di una persona, ricordiamo sempre quegli aspetti del suo carattere che ne fanno un compagno fidato, un buon amico, un padrone benevolo, un marito piacevole o un padre indulgente; la osserviamo in tutte le sue relazioni sociali, e l'amiamo o la odiamo a seconda delle affezioni che suscita in coloro che hanno con lei dei rapporti immediati. Questa è una regola più che certa: se non esiste relazione al mondo che non potrei non desiderare di avere con una certa persona, dovrò riconoscere che il suo carattere è quindi perfetto. Se poi costui non ha mancanze né verso di sé né verso gli altri, il suo carattere sarà assolutamente perfetto. E questo è il criterio ultimo del merito e della virtù.

SEZIONE QUARTA

LE ATTITUDINI NATURALI

Non c'è distinzione più comune in tutti i sistemi di etica che quella fra *attitudini naturali* e *virtù morali*: le prime sono poste sullo stesso piano delle doti fisiche e si ritiene che a esse non sia collegato alcun merito o valore morale. Chiunque consideri attentamente la questione, troverà che una discussione su questo punto sarebbe soltanto una disputa sulle parole, e che sebbene queste qualità non siano esattamente dello stesso tipo, pur tuttavia concordano negli aspetti più importanti. Sono entrambe delle qualità mentali; entrambe producono piacere e hanno una uguale tendenza naturale a conquistarsi l'amore e la stima dell'umanità. Pochi sono coloro che non provino gelosia per il loro carattere e

che non ne provino molta di più per il buon senso e il discernimento o per l'onore e il coraggio che per la temperanza e la sobrietà. Gli uomini, addirittura, hanno paura di passare per persone di buon carattere, temendo che questo sia preso come difetto d'intelligenza; e spesso si vantano di molte più dissolutezze di quante ne abbiano realmente compiute, per darsi arie di uomini pieni di ardore e di vivacità. In breve, la figura che un uomo fa nel mondo, l'accoglienza che riceve nella società, la stima che i suoi conoscenti gli tributano: tutti questi vantaggi dipendono quasi altrettanto dal suo buon senso e dal suo discernimento quanto da tutti gli altri aspetti del suo carattere. Supponiamo che un uomo abbia le migliori intenzioni del mondo e che sia quanto mai lontano da qualsiasi ingiustizia e violenza: non riuscirà mai a farsi considerare gran che se non ha almeno un po' di talento e intelligenza. Quindi, dal momento che le attitudini naturali, sia rispetto alle cause, sia rispetto agli effetti, sono sullo stesso piano di quelle qualità che chiamiamo virtù morali, anche se forse sono inferiori, perché mai dovremmo fare delle distinzioni fra di loro?

Sebbene ci rifiutiamo di dare alle attitudini naturali il nome di virtù, dobbiamo ammettere che esse si impongono all'amore e alla stima dell'umanità, che danno nuovo lustro alle altre virtù e che chi le possiede ha molto più diritto alla nostra benevolenza e ai nostri favori di chi ne è totalmente privo. Si può certo sostenere che il sentimento di approvazione prodotto da queste qualità, oltre a essere *inferiore*, è anche in qualche modo *diverso* da quello che accompagna le altre virtù. Ma questa, a mio parere, non è una ragione sufficiente per escludere le attitudini naturali dal novero delle virtù. Ogni virtù, anche la benevolenza, la giustizia, la gratitudine, l'integrità, suscita in chi l'osserva un sentimento, ossia una sensazione del tutto peculiare. I caratteri di Cesare e di Catone, così come ce li presenta Sallustio, sono entrambi virtuosi, nel senso più stretto della parola; ma lo sono in modo diverso, e i sentimenti che fanno sorgere non sono esattamente gli stessi. L'uno produce amore, l'altro stima; l'uno è amabile, l'altro maestoso; il primo po-

tremmo desiderare di trovarlo in un amico, mentre l'altro ambiremmo possederlo noi stessi. Analogamente, l'approvazione che accompagna le attitudini naturali possiamo sentirla come in qualche modo diversa da quella che sorge dalle altre virtù: ma non per questo esse sono di tipo totalmente diverso. Possiamo di fatto osservare che nessuna delle attitudini naturali, proprio come le altre virtù, produce lo stesso tipo di approvazione. Buon senso e ingegno generano stima; arguzia e senso dell'umorismo suscitano amore [9].

Coloro che considerano molto importante la distinzione fra le attitudini naturali e le virtù morali potrebbero dire che le prime, essendo del tutto involontarie, non sono quindi accompagnate da alcun merito, in quanto non dipendono affatto dalla libertà e dal libero arbitrio. Ma a ciò rispondo, in *primo* luogo, che molte di quelle qualità che tutti i moralisti, e soprattutto quelli antichi, chiamano virtù morali, sono altrettanto involontarie e necessarie delle qualità del giudizio e dell'immaginazione. Tali sono la costanza, la fortezza, la magnanimità, e, in breve, tutte le qualità che formano un *grande* personaggio. Potrei in certo modo dire lo stesso delle altre; infatti, è quasi impossibile alla mente cambiare in qualche lato importante del proprio carattere, o guarire da un temperamento incline alle passioni o all'ira, quando queste le sono naturali. Quanto maggiore è il grado di queste qualità biasimevoli, tanto più diventano viziose, e tanto meno sono però volontarie. In *secondo* luogo, vorrei proprio che mi si dicesse perché mai la virtù e il vizio non potrebbero essere involontari, come la bellezza e la bruttezza. Queste distinzioni morali sorgono dalle distinzioni naturali del dolore e del piacere: se, considerando in ge-

[9] Amore e stima sono, in fondo, passioni identiche e sorgono da cause analoghe. Le qualità che producono sia l'uno sia l'altra sono gradevoli e danno piacere. Ma quando questo piacere è grave e severo, o quando il suo oggetto è grande e produce una forte impressione, oppure quando causa in qualche misura umiltà e timore: in tutti questi casi la passione che sorge dal piacere si chiama più propriamente stima, e non amore. La benevolenza accompagna entrambe queste passioni, ma con l'amore è legata in modo preminente.

nerale una qualità o un carattere, proviamo questi sentimenti, chiamiamo vizioso o virtuoso tale carattere. Ora, credo proprio che nessuno vorrà sostenere che una qualità può causare piacere o dolore alla persona che la considera solo se è del tutto volontaria in chi la possiede. In *terzo* luogo, per quanto riguarda il libero arbitrio, abbiamo mostrato che esso non ha posto nelle azioni degli uomini, e non ne ha neanche nelle loro qualità. Non è esatto concludere che quel che è volontario è libero; le nostre azioni sono più volontarie dei nostri giudizi, ma non abbiamo nelle une più libertà che negli altri.

Sebbene, però, questa distinzione fra volontario e involontario non sia sufficiente a giustificare la distinzione fra attitudini naturali e virtù morali, pur tuttavia la prima distinzione ci fornirà una ragione plausibile del perché i moralisti abbiano inventato la seconda. Gli uomini si sono accorti che, sebbene le attitudini naturali e le qualità morali siano nel complesso sullo stesso piano, c'è tuttavia questa differenza fra di esse: che le prime non possono quasi affatto essere mutate né per arte né per applicazione, mentre le seconde, o almeno le azioni che da esse derivano, possono essere mutate ricorrendo ai motivi della ricompensa e della punizione, della lode e del biasimo. I legislatori, i teologi e i moralisti si sono quindi preoccupati soprattutto di dare una regola a queste azioni volontarie e hanno cercato di indicare ulteriori motivi per un comportamento virtuoso. Sanno bene che punire un uomo per la sua stupidità, o esortarlo alla prudenza e alla sagacia, non avrebbe che scarso effetto; mentre invece le stesse punizioni ed esortazioni, riferite alla giustizia e all'ingiustizia, potrebbero avere una notevole influenza. Ma siccome gli uomini, nella vita e nella conversazione di ogni giorno, non hanno in mente questi obiettivi, ma lodano o biasimano naturalmente tutto ciò che a loro piace o dispiace, sembra che non tengano in gran conto questa distinzione e che considerino invece la prudenza come una virtù alla stessa stregua della benevolenza, e l'acume alla stessa stregua della giustizia. Anzi, troviamo che tutti i moralisti, il cui giudizio non sia corrotto da una

rigida adesione a un sistema, pensano proprio in questo modo; e che, in particolare, i moralisti antichi non si facevano alcuno scrupolo di porre la prudenza alla testa delle virtù cardinali. C'è un sentimento di stima e di approvazione che può essere suscitato in qualche misura da qualunque facoltà della mente che abbia raggiunto uno stato e una condizione di perfezione; e rendere conto di questo sentimento è compito dei *filosofi*. Spetta invece ai *grammatici* esaminare quali sono le qualità che hanno diritto a essere denominate *virtù*; e troveranno certo, una volta messisi all'opera, che tale compito non è affatto semplice come a prima vista potrebbero immaginare.

La ragione principale della stima accordata alle attitudini naturali sta nel fatto che tendono a essere utili alla persona che le possiede. È impossibile portare con successo a termine un qualsiasi progetto, se non si usa prudenza e discrezione; né la bontà delle nostre intenzioni basterà da sola a dar felice esito alle nostre iniziative. Gli uomini sono superiori alle bestie soprattutto per la superiorità della loro ragione; e sono i vari gradi di questa facoltà che rendono infinitamente diverso un uomo dall'altro. Tutti i vantaggi dell'arte li dobbiamo alla ragione umana; e quando la fortuna non è troppo capricciosa, la parte più notevole di questi vantaggi deve toccare ai prudenti e ai sagaci.

Quando si chiede se sia più stimabile una comprensione rapida o una lenta; se lo sia più un uomo che al primo sguardo penetra un argomento, mentre non riesce a concludere nulla con uno studio attento, oppure un carattere opposto che deve far tutto a forza di applicazione; se lo sia più una mente lucida o una piena di inventiva; se lo sia più la profondità del genio o la sicurezza di giudizio; o, in breve, quale carattere o particolare intelletto sia superiore a un altro, è evidente che non possiamo rispondere a nessuna di queste domande senza considerare quale di quelle qualità dia all'uomo migliori capacità a vivere nel mondo e lo conduca più lontano in qualsiasi sua iniziativa.

Vi sono molte altre qualità della mente il cui merito deriva dalla medesima origine. L'*intraprendenza*, la *perseveranza*, la

pazienza, la *laboriosità*, la *cautela*, l'*applicazione*, la *costanza*, con altre virtù dello stesso tipo che sarà facile mettere insieme, sono considerate apprezzabili soltanto per l'utilità che hanno nella vita. Lo stesso si dica per la *temperanza*, la *frugalità*, la *parsimonia*, la *risolutezza*; mentre, dall'altra parte, la *prodigalità*, la *lussuria*, l'*irresolutezza*, l'*incertezza*, sono viziose soltanto perché ci portano alla rovina e ci rendono incapaci agli affari e all'azione.

Come la saggezza e il buon senso sono stimati perché *utili* alla persona che li possiede, così l'*arguzia* e l'*eloquenza* sono stimate perché *immediatamente gradevoli* agli altri. Al contrario, il *buon umore* è amato e stimato perché è *immediatamente gradevole* a chi ne è dotato. È evidente che dalla conversazione di un uomo arguto ricaviamo grande soddisfazione, così come un gaio compagno pieno di buon umore comunica gioia a tutti grazie a una simpatia con la sua gaiezza. Queste qualità, quindi, essendo gradevoli, generano naturalmente amore e stima e rispondono a tutti i caratteri della virtù.

Molte volte è difficile dire cos'è che rende così gradevole e divertente la conversazione di una persona e così insipida e sgradevole quella di un'altra. Dal momento che la conversazione è, proprio come per i libri, una trascrizione della mente, le stesse qualità che rendono apprezzabile questa devono farci apprezzare quella. Di questo parleremo più avanti. Per ora, si può in generale affermare che tutto il merito che un uomo può derivare dalla sua conversazione (e, senza dubbio, può ben essere notevolissimo) non sorge da altro che dal piacere che dà ai presenti.

Da questo punto di vista, anche la *pulizia* deve essere considerata come una virtù, dal momento che ci rende naturalmente gradevoli agli altri ed è una importantissima fonte di amore e di affetto. Nessuno vorrà certo negare che una trascuratezza nella pulizia è un difetto; e siccome i difetti non sono che dei vizi minori, e questo difetto non può avere altra origine che la sensazione spiacevole che suscita negli altri, in questo caso apparentemente così banale pos-

siamo individuare chiaramente quale sia negli altri casi l'origine della distinzione morale fra vizio e virtù.

A parte tutte le qualità che rendono amabile o stimabile una persona, c'è anche un certo *je-ne-sais-quoi* [10] di gradevole e bello che contribuisce allo stesso effetto. E a questo proposito, come nel caso dell'arguzia e dell'eloquenza, dobbiamo ricorrere a un certo senso che agisce senza riflessione e che prescinde dalle tendenze delle qualità e dei caratteri. Alcuni moralisti spiegano ricorrendo a questo senso tutti i sentimenti della virtù, e la loro ipotesi è molto plausibile. Solo una specifica indagine può dare la preferenza a un'altra ipotesi. Quando scopriamo che quasi tutte le virtù hanno queste particolari tendenze, e scopriamo inoltre che queste tendenze, da sole, bastano a dare un forte sentimento di approvazione, non possiamo dubitare allora del fatto che le qualità sono stimate in proporzione al vantaggio che se ne ricava.

La *convenienza* o la *sconvenienza* di una qualità in rapporto all'età, al carattere o alla condizione sociale, contribuiscono anche a farne un oggetto di lode o di biasimo. In gran parte, questa convenienza dipende dall'esperienza. È comune vedere gli uomini perdere con il passare degli anni la loro leggerezza; quindi, nei nostri pensieri colleghiamo a una certa particolare età una certa misura di serietà. Quando le vediamo separate nel carattere di una persona, la cosa comporta una sorta di violenza alla nostra immaginazione ed è quindi sgradevole.

La facoltà dell'anima che fra tutte è la meno importante per il carattere e che è, quale che sia il suo grado, meno virtuosa o viziosa mentre allo stesso tempo è suscettibile di una enorme varietà di gradi, è la *memoria*. A meno di non elevarsi a un grado tanto prodigioso da stupirci o di sprofondare così in basso da influenzare in qualche modo la nostra facoltà di giudizio, di solito non teniamo alcun conto delle sue variazioni, né la citiamo per lodare o denigrare una persona. Avere una buona memoria è così lontano

[10] [In francese nel testo.]

dall'essere una virtù che gli uomini fanno generalmente finta di lagnarsi di averne una cattiva; e sforzandosi di persuadere il mondo che ciò che dicono è solo frutto di loro invenzione, la sacrificano per anteporle la lode tributata all'ingegno e alla capacità di giudizio. Eppure, a considerare la cosa astrattamente, sarebbe difficile spiegare perché la facoltà di richiamare alla mente le idee passate con verità e chiarezza non dovrebbe possedere tanto merito quanto la facoltà di porre le nostre idee presenti in ordine tale da formulare proposizioni e opinioni vere. La ragione della differenza deve certamente stare nel fatto che la memoria si esplica senza alcuna sensazione di piacere o dolore, e che in tutti i suoi gradi intermedi serve quasi egualmente bene per gli affari e le faccende quotidiane. Invece, anche le minime variazioni nella nostra capacità di giudizio si risentono fortemente per le loro conseguenze, e allo stesso tempo questa facoltà, quando ha un grado elevato, non si esplica mai senza un piacere e una soddisfazione straordinari. La simpatia con questa utilità e con questo piacere conferisce un merito all'intelligenza; mentre l'assenza di simpatia nel caso della memoria ci fa considerare quest'ultima come una facoltà del tutto indifferente al biasimo o alla lode.

Prima di abbandonare questo tema delle *attitudini naturali*, devo osservare che, forse, una delle cause della stima e dell'affetto che le accompagna, sta nell'*importanza* e nel *peso* che conferiscono a chi le possiede. Costui acquista un enorme rilievo nella vita; le sue decisioni e le sue azioni interessano un grandissimo numero di suoi simili; tanto la sua amicizia quanto la sua inimicizia sono di grande importanza. Ed è facile capire che chiunque si elevi in tal modo al di sopra del resto dell'umanità deve certo suscitare in noi sentimenti di stima e di approvazione. Tutto ciò che è importante richiama la nostra attenzione, impegna il nostro pensiero e ci fa provare soddisfazione a contemplarlo. La storia dei regni è più interessante delle storie di privati cittadini; la storia dei grandi imperi più interessante di quella di piccole città e principati; e la storia delle guerre e delle rivoluzioni più di quella della pace e dell'ordine. Proviamo

simpatia per le persone che soffrono, per tutti i vari sentimenti che sono propri della loro condizione. La mente è tutta presa dalla moltitudine degli oggetti e dalle forti passioni che le si dispiegano di fronte; e questo riempirsi o questo agitarsi della mente è di solito piacevole e divertente. Questa stessa teoria spiega la stima e la considerazione che tributiamo agli uomini dotati di facoltà e attitudini straordinarie; il bene e il male delle moltitudini sono legati alle loro azioni; tutto ciò che intraprendono è importante e si impone alla nostra attenzione; nulla che li riguardi deve essere trascurato e spregiato. Quando una persona riesce a suscitare questi sentimenti, subito acquista la nostra stima, a meno che altri aspetti del suo carattere non la rendano odiosa e sgradevole.

SEZIONE QUINTA

ALCUNE ULTERIORI RIFLESSIONI SULLE VIRTÙ NATURALI

Parlando delle passioni, si è osservato che l'orgoglio e l'umiltà, l'amore e l'odio, sono suscitati dai vantaggi o dagli svantaggi della *mente*, del *corpo* o della *fortuna*; e che questi vantaggi o svantaggi hanno tale effetto perché producono una particolare impressione di dolore o di piacere. Il dolore o il piacere che sorge in noi di fronte o alla vista di un'azione o di una qualità della *mente*, ne costituisce il vizio o la virtù e genera la nostra approvazione o il nostro biasimo, che altro non è se non un amore o un odio più debole o impercettibile. Abbiamo indicato quattro diverse origini di questo dolore e di questo piacere; e per dare una più piena giustificazione della nostra ipotesi, sarà qui forse opportuno osservare che i vantaggi o gli svantaggi del *corpo* e della *fortuna* producono un dolore o un piacere grazie agli stessi princìpi. La tendenza di un oggetto a essere *utile* a chi lo possiede o agli altri, a dare *piacere* a lui o agli altri,

sono entrambe circostanze che danno un piacere immediato alla persona che considera l'oggetto e provocano il suo amore e la sua approvazione.

Cominciamo dai vantaggi del *corpo*; possiamo osservare un fenomeno che potrebbe sembrare alquanto banale e ridicolo, se mai può dirsi banale qualcosa che conferma una conclusione di tale importanza, o se mai può dirsi ridicolo qualcosa che si impiega in un ragionamento filosofico. Si può generalmente osservare che quegli uomini che chiamiamo *donnaioli*, e che o si sono distinti per le loro imprese amorose o hanno una struttura fisica che promette uno straordinario vigore in questo campo, sono bene accolti dal bel sesso e si conquistano naturalmente l'affetto anche di quelle donne la cui virtù scoraggia qualsiasi proposito di dare agio a quel talento di esercitarsi. È qui evidente che l'abilità di questa persona a dare godimento è la vera origine di quell'amore e di quella stima che incontra nel sesso femminile; allo stesso tempo, le donne che lo amano e lo stimano non hanno alcuna prospettiva di godere esse stesse di tale piacere, e possono quindi essere mosse solo dalla loro simpatia con la donna che ha una relazione amorosa con quest'uomo. Questo caso è davvero singolare e merita la nostra attenzione.

Un'altra causa del piacere che riceviamo alla vista delle doti fisiche sta nella loro utilità per la persona che le possiede. È certo che una notevole parte della bellezza degli uomini, nonché quella di altri animali, consiste in una conformazione delle membra che, per esperienza, sappiamo accompagnata da forza e agilità, e tale da rendere questa creatura capace di qualunque azione o esercizio. Delle spalle ampie, un ventre piatto, delle salde articolazioni, delle gambe affusolate: tutte queste cose sono belle nella nostra specie, perché sono segni di forza e di vigore che, essendo doti con cui naturalmente simpatizziamo, danno a chi le osserva una parte di quella soddisfazione che generano in chi le possiede.

Questo per quanto riguarda l'*utilità* che può accompagnare una qualità del corpo. Quanto al *piacere* immediato, non c'è dubbio che un aspetto pieno di salute, così come di forza e di agilità, costituisce una notevole parte

della bellezza; e che è sempre sgradevole vedere negli altri un aspetto malaticcio, a causa di quell'idea di dolore e di pena che esso ci comunica. D'altra parte, ci rallegriamo della regolarità delle nostre fattezze, sebbene non sia utile né a noi né agli altri; e dobbiamo guardarci in qualche modo da una certa distanza per far sì che essa ci dia una qualche soddisfazione. Di solito ci consideriamo così come sembriamo agli occhi degli altri, e simpatizziamo con i sentimenti favorevoli che essi nutrono nei nostri confronti.

Fino a che punto i vantaggi della *fortuna* producano stima e approvazione grazie agli stessi princìpi, possiamo accertarlo richiamandoci al ragionamento che abbiamo già fatto a questo proposito. Osservammo, infatti, che la nostra approvazione per coloro che godono dei vantaggi della fortuna può attribuirsi a tre cause diverse. In *primo* luogo, a quel piacere immediato che ci dà un uomo ricco, grazie alla vista dei begli abiti, equipaggi, giardini o case che possiede. In *secondo* luogo, al vantaggio che speriamo di ricavare dalla sua generosità e liberalità. In *terzo* luogo, al piacere e al vantaggio che lui stesso ricava dai propri beni e che produce in noi una gradevole simpatia. Sia che noi attribuiamo la nostra stima dei ricchi e dei potenti a una o a tutte queste cause, possiamo sempre vedere chiaramente le impronte di quei princìpi che danno origine al senso del vizio e della virtù. Credo che la maggior parte delle persone sarà propensa, a prima vista, ad attribuire la nostra stima dei ricchi all'interesse personale e alla prospettiva di un vantaggio. Ma dal momento che la nostra stima o il nostro rispetto vanno certamente al di là di qualsiasi prospettiva di un vantaggio per noi stessi, è evidente che questi sentimenti devono derivare da una simpatia con coloro che dipendono dalla persona che stimiamo e rispettiamo e che hanno con lei un rapporto immediato. La consideriamo come una persona capace di contribuire alla felicità o alla gioia dei suoi simili, dei quali noi condividiamo naturalmente i sentimenti nei suoi confronti. E questa considerazione servirà a giustificare la mia ipotesi che preferisce il *terzo* principio agli altri due, e attribuisce la nostra stima dei ricchi

a una simpatia con il piacere e il vantaggio che essi stessi ricevono dai loro beni. Infatti, dal momento che neanche gli altri due princìpi possono agire adeguatamente o dar conto di tutti i fenomeni senza far ricorso a una qualche simpatia, è molto più naturale scegliere quella simpatia che è immediata e diretta, piuttosto che una simpatia remota e indiretta. A ciò possiamo aggiungere che quando le ricchezze o il potere sono molto grandi, e fanno di un uomo una persona estremamente importante e di gran conto nel mondo, la stima che le accompagna può essere in parte attribuita a un'altra causa, diversa da queste tre, e cioè al fatto che interessano la mente con la prospettiva della molteplicità e dell'importanza delle loro conseguenze; anche se, per spiegare come agisce questo principio, dobbiamo ancora ricorrere alla *simpatia,* come abbiamo osservato nella sezione precedente.

Non sarà inopportuno sottolineare, a questo punto, l'elasticità dei nostri sentimenti e quanto siano numerosi i mutamenti che così facilmente subiscono a causa degli oggetti con cui sono collegati. Tutti i sentimenti di approvazione che accompagnano una particolare specie di oggetti si rassomigliano notevolmente tra loro, pur se derivano da origini diverse; e, d'altra parte, questi sentimenti, quando sono rivolti a oggetti diversi, li sentiamo in maniere diverse, anche se derivano da una stessa origine. Così, la bellezza di tutti gli oggetti visibili causa quasi sempre lo stesso piacere, anche se talvolta deriva dalla semplice *forma* e dall'aspetto degli oggetti, e talvolta dalla simpatia e da un'idea della loro utilità. Analogamente, ogni volta che osserviamo le azioni e il carattere degli uomini senza provare nei loro confronti un particolare interesse, il piacere o il dolore che sorge a tale vista è nel complesso (con alcune minime differenze) sempre dello stesso tipo, pur se magari c'è una grande diversità fra le cause da cui deriva. D'altra parte, una casa confortevole e un carattere virtuoso non causano lo stesso sentimento di approvazione, anche se l'origine di questa nostra approvazione è la stessa e discende dalla simpatia e da un'idea della loro utilità. C'è qualcosa di veramente

inspiegabile in questo mutare dei nostri sentimenti; ma questo è ciò che l'esperienza ci dice riguardo a tutte le nostre passioni e a tutti i nostri sentimenti.

SEZIONE SESTA

CONCLUSIONE DI QUESTO LIBRO

Spero che, tutto sommato, non manchi nulla a una dimostrazione accurata del nostro sistema di etica. Siamo certi che la simpatia è un principio potentissimo della natura umana; e siamo anche certi che ha un'enorme influenza sul nostro senso della bellezza, sia quando consideriamo gli oggetti esterni, sia quando diamo dei giudizi in campo morale. Troviamo che la simpatia ha abbastanza forza da darci i più intensi sentimenti di approvazione, quando opera da sola e senza il concorso di alcun altro principio, come nel caso della giustizia, del lealismo, della castità e della buona educazione. Possiamo osservare che tutte le circostanze necessarie perché essa operi si riscontrano nella maggior parte delle virtù, le quali hanno, per lo più, una tendenza a favorire il bene della società o quello della persona che le possiede. Se andiamo a confrontare tutte queste circostanze non avremo alcun dubbio che la simpatia è la fonte principale delle distinzioni morali, soprattutto quando ci renderemo conto che contro questa ipotesi non si può sollevare una obiezione in un caso, senza che essa valga anche per tutti gli altri casi. Approviamo di certo la giustizia soltanto perché ha una tendenza a favorire il bene pubblico; e il bene pubblico ci è indifferente fuor che nella misura in cui la simpatia ne fa un nostro interesse. Lo stesso potremo presumere per tutte le altre virtù che abbiano un'analoga tendenza al bene pubblico; tutto il loro merito deve derivare dalla nostra simpatia con coloro che da esse ricavano un qualche vantaggio; così come le virtù che hanno una tendenza a favorire il bene della persona che le possiede

derivano il loro merito dalla nostra simpatia con questa persona.

La maggior parte degli uomini non avrà alcuna difficoltà a riconoscere che le qualità utili della mente sono virtuose proprio grazie alla loro utilità. Questo modo di pensare è così naturale e frequente che ben pochi avranno degli scrupoli ad accettarlo. Una volta ammesso questo, si dovrà necessariamente riconoscere la forza della simpatia. La virtù è considerata come un mezzo per un fine. I mezzi per un fine sono apprezzati nella misura in cui è apprezzato il fine. Ma la felicità degli estranei ci tocca solo per simpatia. A questo principio, quindi, dobbiamo attribuire il sentimento di approvazione che nasce dalla vista di tutte le virtù che sono utili alla società o alla persona che le possiede; e queste formano la parte più importante della morale.

Se fosse plausibile, in una trattazione come questa, comprarsi l'assenso del lettore o usare altro che non solidi argomenti, avremmo allora un gran numero di temi per smuovere le sue affezioni. Tutti gli amanti della virtù (e tali siamo tutti in teoria, per quanto possiamo poi degenerare nella pratica) devono certamente rallegrarsi nel vedere che le distinzioni morali discendono da una fonte tanto nobile, fonte che ci dà una giusta nozione sia della *generosità* sia della *capacità* della natura umana. Basta davvero un minimo di conoscenza delle cose umane, per accorgersi che il senso morale è un principio intrinseco all'anima umana, e uno dei princìpi più potenti della sua composizione. Ma questo senso deve certamente acquistare nuova forza quando, riflettendo su se stesso, approva quei princìpi da cui deriva, e trova solo qualcosa di grande e di buono alla sua nascita e alla sua origine. Coloro che risolvono il senso morale in certi istinti originari della natura umana, possono difendere la causa della virtù con sufficiente autorità; ma a loro manca il vantaggio che invece hanno coloro che spiegano il senso morale mediante una generale simpatia con l'umanità: secondo il sistema di questi ultimi, infatti, non solo si deve approvare la virtù: ma anche il senso della virtù: e non solo

questo senso, ma anche i princìpi da cui esso deriva. Quindi, da ogni lato non si presenta altro che qualcosa di lodevole e buono.

Questa osservazione si può estendere alla giustizia e alle altre virtù di questo tipo. Sebbene la giustizia sia artificiale, il senso della sua moralità è naturale. È l'accordo degli uomini in un sistema di condotta quel che rende benefico alla società qualsiasi atto di giustizia. Ma una volta che un atto ha questa tendenza al bene della società lo approviamo *naturalmente*; e se non lo facessimo, nessun accordo o nessuna convenzione potrebbe mai produrre questo sentimento.

La maggior parte delle invenzioni degli uomini sono soggette a mutamento. Esse dipendono dallo stato d'animo e dal capriccio; sono in voga per un certo tempo, per sprofondare poi nell'oblio. Si potrebbe forse temere che la giustizia dovrebbe essere messa sullo stesso piano, se si ammettesse che è una invenzione umana. Ma le cose stanno ben altrimenti. L'interesse su cui si fonda la giustizia è il più grande che si possa immaginare e si estende a tutte le epoche e a tutti i luoghi. Nessun'altra invenzione può mai essergli adeguata; esso è evidente e si manifesta al primo formarsi della società. Tutte queste sono cause che rendono salde e immutabili le regole della giustizia; immutabili almeno quanto la natura umana. Se queste regole si basassero su degli istinti originari, potrebbero mai avere una stabilità maggiore?

Lo stesso sistema può aiutarci a formare una nozione corretta della *felicità* e della *dignità* che accompagnano la virtù, e può sollecitare tutti i princìpi della natura umana ad abbracciare e alimentare questa nobile qualità. E infatti, chi non si sente più alacre nella sua ricerca di conoscenze e di capacità di ogni tipo, quando riflette che, oltre al vantaggio derivante immediatamente da queste acquisizioni, esse gli danno anche un nuovo lustro agli occhi dell'umanità e sono universalmente accompagnate da stima e da approvazione? E chi può considerare un beneficio della fortuna come un compenso adeguato a una violazione anche minima delle virtù *sociali*, quando pensa che non solo il suo carattere nei confronti degli altri uomini, ma anche la sua pace e la

sua soddisfazione interiore dipendono interamente dalla stretta osservanza di queste virtù; e che una persona che non abbia svolto convenientemente il proprio ruolo nei confronti dell'umanità e della società non riuscirà mai a sopportare la vista di se stessa? Non insisterò, tuttavia, su questo tema; riflessioni simili richiedono un lavoro a sé, molto diverso dallo spirito di quest'opera. L'anatomista non dovrebbe mai emulare il pittore: e nelle sue accurate dissezioni e descrizioni delle parti anche più piccole del corpo umano non dovrebbe mai pretendere di dare alle sue figure un atteggiamento o un'espressione graziosi e attraenti. C'è perfino qualcosa di ripugnante, o per lo meno di pedantesco nell'aspetto delle cose che egli ci raffigura; ed è necessario porre gli oggetti più a distanza e sottrarli un po' alla vista, per renderli attraenti ai nostri occhi e all'immaginazione. Tuttavia, un anatomista può dare utilissimi consigli al pittore; anzi, è addirittura impossibile eccellere nella seconda arte senza l'aiuto della prima. Dobbiamo avere una conoscenza precisa delle parti del corpo, della loro condizione e connessione, prima di poter disegnare con un po' di eleganza e di correttezza. E così, le più astratte speculazioni sulla natura umana, per quanto fredde e noiose esse siano, diventano utili alla *morale pratica*, e possono rendere questa scienza più corretta nei suoi precetti e più persuasiva nelle sue esortazioni.

APPENDICE [1]

Chiarimenti sulla credenza e sull'identità personale

Niente m'è più gradito che cogliere l'occasione per confessare i miei errori: un tal ritorno alla verità e alla ragione è per me più onorevole del più infallibile giudizio. Chi non commette errori, non merita altra lode se non per la giustezza del suo intelletto; ma chi corregge i suoi errori, mostra insieme la giustezza del suo intelletto e il candore e l'ingenuità del suo carattere. Io non sono stato ancora così fortunato da scoprire errori abbastanza considerevoli nei ragionamenti contenuti nei volumi precedenti, salvo su un argomento; ma ho constatato che alcune mie espressioni non furono scelte così felicemente da non indurre in errori il lettore: per rimediare soprattutto a questo difetto, ho aggiunto questa appendice.

Noi non siamo indotti a credere un fatto se non quando la sua causa o il suo effetto ci è presente: ma quale sia la natura di questa credenza che nasce dalla relazione di causa ed effetto, pochi hanno avuto la curiosità di chiedere a se stessi. Per me, è inevitabile questo dilemma: o la credenza consiste in una nuova idea, per esempio, quella di *realtà* o di *esistenza*, da aggiungere alla semplice rappresentazione di un oggetto; ovvero consiste meramente in un *sentire* o *sentimento* peculiare. Che non si tratti di un'altra idea aggiunta alla semplice rappresentazione, può esser provato da questi due argomenti. I. Noi non abbiamo nessun'idea astratta di esistenza, distinguibile e separabile dall'idea di oggetti particolari: è impossibile, quindi, che quest'idea di esistenza

[1] [Aggiunta nel 1740 al libro III. (*N.d.C.*)]

venga aggiunta all'idea di un oggetto, sì da formare la differenza tra una semplice rappresentazione e una credenza. II. La mente è padrona di tutte le sue idee, e può separarle, unirle, mescolarle e variarle come vuole: se, quindi, la credenza consiste meramente in una nuova idea aggiunta alla rappresentazione, sarebbe in potere dell'uomo di credere quel che gli piace. Se ne conclude, dunque, che la credenza consiste soltanto in un certo sentire o sentimento: in qualcosa, cioè, che non dipende dalla volontà, ma da certe cause e princìpi determinati, di cui noi non siamo padroni. Quando noi siamo convinti di un fatto, non facciamo altro che concepirlo e provare, insieme, un sentimento diverso da quello che accompagna le semplici *fantasticherie* dell'immaginazione; e quando esprimiamo la nostra incredulità riguardo a un fatto, intendiamo che gli argomenti in suo favore non producono in noi quel modo di sentire. Se la credenza non consistesse in un sentimento diverso dalla semplice rappresentazione, qualunque oggetto ci presentasse la più fervida immaginazione si troverebbe alla pari con le verità più solidamente fondate sulla storia e sull'esperienza: la differenza è soltanto nel modo di sentire, nel sentimento.

Posto, dunque, come indubitabile che *la credenza non è altro che un peculiare modo di sentire, diverso dal semplice concepire*, sorge naturalmente la questione: *Qual è la natura di questo sentire, o sentimento, e c'è analogia tra esso e qualche altro sentimento della mente umana?* La questione è importante: se non è analogo a nessun altro, c'è da disperare di poterne spiegare le cause, e dobbiamo considerarlo come un principio originario della mente umana; se analogia c'è, questa potrebbe guidarci a scoprirne le cause, e a ricondurlo a princìpi più generali. Ora, che nella rappresentazione di ciò ch'è oggetto di convinzione e di certezza ci sia una fermezza e solidità maggiore che nelle vaghe e indolenti fantasticherie di costruttori di castelli in aria, è cosa che ognuno accorderà volentieri: quella ci colpisce con maggior forza, è più presente a noi; la mente la possiede più saldamente ed è da essa messa in maggiore attività e movimento, mentre, nello stesso tempo, si acquieta, si fissa

in certo modo e riposa in essa. In breve: essa si avvicina di più alle impressioni che sono immediatamente presenti a noi, ed è perciò analoga a molte altre operazioni della mente.

Per sfuggire a questa conclusione non c'è altra via, secondo me, che di affermare che la credenza esige, oltre la semplice rappresentazione, una certa impressione o un certo modo di sentire, ch'è distinguibile dalla rappresentazione, perché non la modifica, né la rende più intensa e più presente, ma le si unisce soltanto, proprio come la *volontà* e il *desiderio* si uniscono a particolari rappresentazioni del bene e del piacere. Ma le considerazioni seguenti basteranno, spero, a condannare quest'ipotesi. In *primo* luogo, essa è direttamente contraria all'esperienza e alla nostra immediata coscienza. Nessuno ha mai messo in dubbio che ragionare è un'operazione meramente dei nostri pensieri o idee, e per quanto queste idee possano apparire variamente al sentimento, nelle nostre *conclusioni* non possono entrare se non idee, ossia rappresentazioni più deboli. Per esempio: odo in questo momento la voce di una persona che conosco, e questo suono mi viene dalla camera vicina. Quest'impressione dei miei sensi trasporta immediatamente i miei pensieri a quella persona e insieme a tutti gli oggetti circostanti: me li rappresento come esistenti presentemente con le stesse qualità e relazioni, di cui so ch'erano forniti prima. Queste idee s'impadroniscono della mia mente più fortemente di quelle di un castello incantato: esse sono sentite in modo diverso, ma non c'è un'impressione distinta o separata che le accompagni. Il caso è lo stesso quando ricordo i diversi particolari di un viaggio, o gli avvenimenti di un fatto storico: ognuno di questi è qui oggetto di credenza, e la sua idea è modificata diversamente che nelle vaghe fantasticherie dei costruttori di castelli in aria; e tuttavia non c'è un'impressione distinta che accompagni ciascuna idea o rappresentazione di un fatto. Ognuno può farne esperienza facilmente. Se un caso controverso si vuol trovare, è quando la mente, dopo esser stata agitata da dubbi e difficoltà, alla fine, o perché passa a un altro punto di vista o perché si trova innanzi a un argomento nuovo, si fissa e riposa in una

conclusione e in una credenza sicura. In questo caso c'è un modo di sentire distinto e separato dal concepire: il passaggio dal dubbio e dall'agitazione alla tranquillità e al riposo dà alla mente soddisfazione e piacere. Ma prendete un altro caso. Supponiamo ch'io veda i piedi e le gambe di una persona in movimento, e che qualche ostacolo mi nasconda il resto del suo corpo: è certo che l'immaginazione riempie la figura tutt'intera, dandole testa e spalle, petto e collo; io mi rappresento queste membra e credo che essa le possegga. Ora, niente è più evidente che tutto questo lavoro è eseguito soltanto dal pensiero, ossia dall'immaginazione, perché il passaggio è immediato e le idee ci colpiscono subito: la loro abituale connessione con l'impressione presente le modifica in un certo modo, ma non per questo produce un atto della mente distinto da questa rappresentazione particolare. Ognuno esamini se stesso, e vedrà che questa è la verità.

In *secondo* luogo, comunque si voglia pensare di questa impressione distinta, è certo che la mente ha una presa più salda e una rappresentazione più ferma di ciò che considera come materia di fatto, che delle finzioni. Perché, allora, cercar altro e moltiplicare le supposizioni senza necessità?

In *terzo* luogo, noi possiamo spiegare le *cause* della rappresentazione più ferma, ma non quelle di un'impressione separata. Non basta: le cause di quella ferma rappresentazione esauriscono il soggetto tutt'intero, e non resta fuori nulla che possa produrre un qualsiasi altro effetto. Un'inferenza riguardante un fatto è l'idea stessa dell'oggetto in quanto unita di frequente o associata con un'impressione presente: e questo è tutto. Ogni parte, qui, è necessaria a spiegare, per analogia, la saldezza maggiore della rappresentazione, e non resta nulla che possa produrre un'impressione distinta.

In *quarto* luogo, gli *effetti* della credenza, in quanto questa può aver efficacia sulle passioni e l'immaginazione, sono spiegati tutti dalla ferma rappresentazione, e non c'è motivo di ricorrere a un altro principio. Questi argomenti, insieme ai molti altri enumerati nei volumi precedenti,

provano a sufficienza che la credenza non fa altro che modificare l'idea, o la rappresentazione, e fa che noi la sentiamo diversamente, senza produrre nessun'impressione distinta.

Insomma, qui si presentano due importanti questioni, che osiamo raccomandare all'attenzione dei filosofi: *C'è qualcosa, oltre il sentire o il sentimento, che valga a distinguere la credenza dalla semplice rappresentazione?* E: *Questo modo di sentire è qualcos'altro che una rappresentazione più ferma dell'oggetto o una adesione più tenace che diamo a esso?*

Se dopo un esame imparziale si troverà che la mia conclusione è accettabile dai filosofi, bisognerà passar subito a esaminare l'analogia che c'è tra la credenza e gli altri atti della mente, e trovare la causa della fermezza e della forza della rappresentazione. Non mi sembra, questo, un problema difficile. Il passaggio da un'impressione presente all'idea, di necessità la ravviva e rinforza: quando un oggetto è presente, l'idea di quello che di solito l'accompagna ci colpisce immediatamente come qualcosa di solido e reale: esso vien *sentito*, più ancora che concepito, e si avvicina per forza ed efficacia all'impressione da cui deriva. Questo io l'ho provato ampiamente, né ho nulla di nuovo da aggiungere, sebbene forse i miei ragionamenti su tutta questa questione della causa e dell'effetto sarebbero stati più convenienti, se i passi seguenti fossero stati inseriti ai luoghi segnati, perché aggiungono alcuni chiarimenti in rapporto ad altri punti, ch'è necessario tener presenti [2].

Io avevo la speranza che la nostra teoria del mondo intellettuale, per quanto potesse esser lacunosa, fosse esente da quelle contraddizioni e assurdità, che sembrano inevitabili in ogni spiegazione che la ragione umana può dare del mondo materiale. Ma dopo una più attenta revisione della sezione riguardante l'*identità personale*, mi trovo in un tale labirinto che confesso di non saper né come correggere le

[2] [Seguono le aggiunte incorporate nel testo, tra parentesi quadre, alle pp. 98, 110, 115, 137, 175.]

mie opinioni anteriori, né come renderle coerenti. Se questa non è una buona ragione *generale* in favore dello scetticismo, è per lo meno una ragione sufficiente per me (se pure non ne fossi già abbondantemente provvisto) di modestia e diffidenza in tutte le mie decisioni. Proporrò qui gli argomenti da una parte e dall'altra, cominciando da quelli che mi hanno indotto a negare l'identità e semplicità dell'io, cioè dell'essere pensante, in senso proprio e stretto.

Quando parliamo dell'*io* o della *sostanza*, dobbiamo avere un'idea unita a questi termini, se questi sono in qualche modo intelligibili. Ma ogni idea deriva da impressioni precedenti. Ora, noi non abbiamo nessuna impressione dell'io, o della sostanza, come qualcosa di semplice e individuale. Noi non abbiamo, dunque, nessun'idea di essi in quel senso.

Tutto ciò ch'è distinto, è distinguibile; e ciò ch'è distinguibile è separabile mediante il pensiero o l'immaginazione. Tutte le percezioni sono distinte, e però son distinguibili, separabili, e possono esser concepite ed esistere separatamente, senza nessuna contraddizione o assurdità.

Quando io guardo questa tavola e quel camino, non ho presenti se non particolari percezioni, della stessa natura di tutte le altre: così dicono i filosofi. Questa tavola e quel camino, ch'io ho presenti, possono esistere ed esistono separatamente: così parla il volgo, e non c'è nessuna contraddizione. Non c'è, dunque, nessuna contraddizione a estendere la stessa dottrina a tutte le percezioni.

Il ragionamento seguente sembra, in generale, soddisfacente. Tutte le idee ci son date da percezioni precedenti: da queste, dunque, derivano le nostre idee di oggetti, e perciò nessuna proposizione può esser intelligibile e coerente rispetto agli oggetti, se non lo è rispetto alle percezioni. Ma è del tutto intelligibile e coerente dire che ci sono oggetti i quali esistono distintamente e indipendentemente, senza bisogno di una sostanza *semplice*, o soggetto d'inerenza, in comune. Questa proposizione, dunque, non può esser assurda rispetto alle percezioni.

Quando rifletto su *me stesso*, non percepisco mai questo *io* senza una o più percezioni, né percepisco mai altro

fuori di queste percezioni. È l'insieme di queste, dunque, che forma l'io.

Noi possiamo concepire che un essere pensante abbia molte o poche percezioni. Supponiamo che non arrivi neanche al livello della vita di un'ostrica: che abbia una sola percezione, di fame o di sete. Ridotto in questo stato, ci vedete voi altro fuori di quella percezione? Ci trovate una nozione dell'*io*, della *sostanza*? Se non la trovate, neppure l'aggiunta di altre percezioni può dare tale nozione.

L'annientamento che alcuni suppongono seguire alla morte e distruggere interamente l'io, non è altro che l'estinzione di tutte le particolari percezioni, di amore e di odio, di dolore e di piacere, di pensiero e di sensazione. Queste, dunque, bisogna che siano la stessa cosa dell'io, se le une non possono sopravvivere all'altro.

L'*io* e la *sostanza* sono la stessa cosa? Se sì, come sussiste l'io se muta la sostanza? Se, invece, son cose distinte, qual è la differenza? Per conto mio, non ho una nozione né dell'uno né dell'altra, concepiti come distinti dalle percezioni particolari.

I filosofi cominciano a persuadersi del principio, che *noi non abbiamo nessun'idea di sostanza esterna distinta dalle idee di qualità particolari*. Questo deve spianare la via a un principio simile riguardo alla mente: che *noi non abbiamo nessuna nozione di essa distinta dalle percezioni particolari*.

Fin qui mi sembra di aver proceduto con sufficiente evidenza. Ma, avendo così staccate tra loro tutte le nostre particolari percezioni, quando, poi, passo[3] a spiegare il principio di connessione che le lega insieme e ci fa attribuire loro una reale semplicità e identità, sento che le mie ragioni sono molto difettose, e che nient'altro, se non l'apparente evidenza dei ragionamenti precedenti, mi ha indotto in quell'opinione. Se le percezioni sono esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l'intelletto umano non può scoprire mai nessuna connes-

[3] Libro I, p. 271.

sione tra esistenze distinte: la connessione noi la *sentiamo*, soltanto, come determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro. Ne segue che il pensiero, solo, trova l'identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l'una tira con sé l'altra. Per quanto straordinaria possa sembrare, questa conclusione non deve sorprenderci. La maggior parte dei filosofi sembra propensa a pensare che l'identità personale *nasce* dalla coscienza, e la coscienza non è altro che una riflessione del pensiero, una percezione riflessa. La presente filosofia, quindi, per questo lato, non si presenta male. Ma tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i princìpi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza. Io non riesco a scoprire una dottrina che mi soddisfi su questo punto.

In breve: ci sono due princìpi, ch'io non riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunziare a nessuno dei due: che *tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte*; e che *la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte*. Se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisse qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà. Per parte mia, debbo invocare il privilegio concesso a ogni scettico, e dichiarare che questa difficoltà è troppo forte per il mio intelletto. Io non pretendo, tuttavia, di affermare che sia assolutamente insormontabile: altri, forse, o io stesso, dopo più matura riflessione, scoprirà qualche ipotesi che concili queste contraddizioni.

Colgo l'occasione per confessare altri due errori di minor importanza, che una più matura confessione mi ha fatto scoprire nei miei ragionamenti. Il primo si trova al libro I, p. 70, dove dico che la distanza fra due corpi è conosciuta, tra l'altro, dagli angoli che formano tra loro i raggi luminosi uscenti dai corpi: questi angoli, la mente non li conosce, e perciò non possono scoprirle la distanza. Il secondo errore si trova al libro I, p. 109, dove dico che due idee di un

medesimo oggetto possono differire soltanto nel grado diverso di forza e di vivacità. Io credo che tra le idee ci siano altre differenze, che non possono esser comprese, propriamente, sotto questi termini. Se io avessi detto che due idee di un medesimo oggetto non possono differire se non per il differente *modo di sentirle*, sarei stato più vicino alla verità [4].

[4] [Seguivano qui alcune aggiunte, da noi inserite nel testo, tra parentesi quadre, alle pp. 32, 59, 65, 76.]

ESTRATTO DEL TRATTATO SULLA NATURA UMANA

PREFAZIONE

La mia aspettativa nel compiere questo piccolo lavoro può sembrare alquanto fuori dell'ordinario se dichiaro che il mio intendimento è quello di rendere più intelligibile alle persone comuni un'opera più ampia, abbreviandola. Eppure è certo che coloro che non sono abituati al ragionamento astratto perdono facilmente il filo dell'argomento quando questo viene portato avanti molto a lungo ed ogni parte di esso viene suffragata da tutte le relative prove, difesa contro tutte le obiezioni ed illustrata con tutte le vedute che ad uno scrittore si presentano nella diligente disamina del suo oggetto.

Tali lettori comprenderanno più facilmente una catena di ragionamenti che sia più semplice e concisa ed in cui le proposizioni principali soltanto siano legate l'una all'altra, chiarite con alcuni facili esempi e confermate da pochi argomenti scelti fra quelli più efficaci. Le parti così disposte insieme l'una più vicina all'altra possono essere meglio paragonate fra loro e si può più facilmente seguire la connessione che dai primi princìpi giunge alle ultime conclusioni.

Dell'opera di cui qui presento al lettore un estratto, si è lamentato che fosse oscura e di difficile comprensione ed io propendo a ritenere che ciò derivi tanto dalla lunghezza dell'argomentazione quanto dal suo carattere astratto. Se avrò in qualche misura posto rimedio a tale inconveniente, avrò conseguito il mio scopo. A me il libro è parso così singolare e nuovo da richiamare l'attenzione del pubblico, specialmente se è vero, come l'autore sembra intendere, che qualora noi accogliessimo la sua filosofia saremmo co-

stretti a modificare dalle fondamenta la maggior parte delle scienze. Simili tentativi coraggiosi sono sempre benefici nella repubblica delle lettere perché scuotono il giogo dell'autorità, abituano gli uomini a pensare con la propria testa, offrono nuovi spunti che uomini di ingegno possono portare più avanti e con la loro decisa opposizione chiariscono dei punti in cui nessuno prima aveva sospettato che si celasse qualche difficoltà.

L'autore deve rassegnarsi ad attendere con pazienza che passi un po' di tempo prima che il mondo dei dotti sia in grado di andare d'accordo nel proprio modo di pensare con quanto è esposto nel suo lavoro. Sfortunatamente egli non può far *appello al popolo*, che si è dimostrato un giudice così infallibile in tutte le questioni che hanno attinenza con la ragione e con l'eloquenza applicate alla vita di ogni giorno. Egli deve essere giudicato da quei *pochi* il cui verdetto può più facilmente essere corrotto da parzialità e da pregiudizi, specialmente se si tien conto che nessuno è buon giudice in questi argomenti, se non ha spesso riflettuto su di essi; mentre *i pochi* di cui parliamo inclinano a formarsi dei sistemi per loro conto e sono ben decisi a non abbandonarli. Io spero che l'autore mi scuserà di essermi intromesso in questa faccenda, dal momento che il mio scopo è soltanto quello di rendere più numeroso il suo uditorio, col rimuovere alcune difficoltà che hanno trattenuto molti dall'apprendere il suo pensiero.

Ho scelto un solo semplice argomento che ho accuratamente esposto dall'inizio alla fine. Questo è l'unico punto che ho avuto cura di portare a compimento. Il resto contiene soltanto accenni a punti particolari che mi sono sembrati singolari e degni di attenzione.

ESTRATTO

DI UN LIBRO PUBBLICATO RECENTEMENTE E INTITOLATO TRATTATO SULLA NATURA UMANA ECC. IN CUI IL PRINCIPALE ARGOMENTO DI QUEL LIBRO VIENE ULTERIORMENTE ILLUSTRATO E SPIEGATO

Pare che questo libro sia stato scritto con lo stesso intento che è proprio di parecchie altre opere che di recente hanno avuto grande diffusione in Inghilterra. Lo spirito filosofico che ha tanto progredito in tutta Europa negli ultimi ottant'anni, è stato portato tanto avanti in questo regno quanto in qualsiasi altro paese. Sembra anzi che i nostri scrittori abbiano dato inizio ad un nuovo genere di filosofia che promette di recare sia divertimento che vantaggio alla umanità più di qualunque altra di cui si sia finora avuta conoscenza.

La maggior parte dei filosofi antichi che hanno trattato della natura umana hanno dato prova più di finezza di giudizio, di un sano sentimento morale o di grandezza di spirito che di profondità nel ragionamento e nella riflessione; essi si accontentano di rappresentare il sentimento comune dell'umanità nella luce più viva e con il miglior giro di pensiero e di espressione, ma senza sviluppare sino in fondo con metodo una catena di proposizioni e senza organizzare le distinte verità in una scienza regolare. Ma vale quanto meno la pena di tentare se la scienza dell'*uomo* non comporti lo stesso rigore di cui si son mostrate suscettibili molte parti della filosofia naturale. Pare che ci siano tutte le ragioni del mondo per immaginare che la si possa portare al massimo grado di esattezza. Se esaminando distinti fenomeni

troviamo che si risolvono in un principio comune e possiamo ricondurre questo principio ad un altro, arriveremo infine a quei pochi princìpi semplici dai quali dipende tutto il resto. E benché non si possa mai giungere ai princìpi ultimi, è una soddisfazione spingerci avanti fin dove ce lo consentono le nostre facoltà.

Questo mi pare sia stato l'intento dei nostri filosofi più recenti e, tra gli altri, anche di questo autore. Egli si propone di anatomizzare la natura umana con metodo regolare e promette di non trarre conclusioni se non ne è autorizzato dall'esperienza. Egli parla con disprezzo delle ipotesi e fa intendere che quelli dei nostri connazionali che le hanno bandite dalla filosofia morale hanno reso al mondo un servizio più segnalato di quello di Bacone, che egli considera come il padre della fisica sperimentale. A tale proposito egli nomina Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, i quali tutti, per quanto differiscano fra loro in molti punti, sembrano d'accordo nel fondare sull'esperienza le loro accurate indagini sulla natura umana.

A parte la soddisfazione di apprendere una materia che ci concerne più di qualsiasi altra, si può con sicurezza affermare che quasi tutte le scienze sono comprese nella scienza della natura umana e dipendono da essa. *L'unico scopo della* logica *è di spiegare i princìpi e le operazioni della nostra facoltà di ragionare e la natura delle nostre idee*; la morale e la critica *riguardano i nostri gusti ed i nostri sentimenti*; e la politica *considera gli uomini in quanto uniti nella società e dipendenti gli uni dagli altri.* Perciò questo trattato della natura umana pare metter capo ad un sistema delle scienze. L'autore ha portato a compimento la parte che concerne la logica e, con la sua trattazione delle passioni, ha posto il fondamento delle altre parti.

Il celebre Leibniz ha osservato che è un difetto dei comuni sistemi di logica il fatto che essi si diffondono molto nella spiegazione delle operazioni che l'intelletto compie nella formazione delle dimostrazioni, mentre sono troppo concisi quando trattano delle varie forme della probabilità e di quegli altri gradi di evidenza da cui dipendono inte-

ramente la vita e l'azione e che ci fanno da guida perfino nella maggior parte delle speculazioni filosofiche. In questa critica egli fa rientrare il *Saggio sull'intelletto umano*, la *Ricerca della verità* e l'*Arte di pensare*. L'autore del *Trattato sulla natura umana* mostra d'essersi accorto di questo difetto in quei filosofi ed ha cercato, per quanto ha potuto, di porvi rimedio. Poiché il suo libro contiene un gran numero di speculazioni molto nuove e rilevanti, sarà impossibile offrire al lettore una nozione esatta dell'intera trattazione. Perciò ci limiteremo principalmente alla spiegazione che egli dà dei nostri ragionamenti di causa ed effetto. Se riusciremo a renderla intelligibile al lettore, essa potrà servire come un saggio dell'opera intera.

Il nostro autore incomincia con alcune definizioni. Egli chiama *percezione* tutto ciò che può essere presente alla mente, sia che esercitiamo i nostri sensi, sia che siamo mossi dalla passione o che esercitiamo il pensiero e la riflessione. Divide poi le percezioni in due specie, cioè *le impressioni e le idee*. Quando proviamo una passione o un'emozione di qualsiasi specie o i sensi ci trasmettono le immagini degli oggetti esterni, egli chiama la percezione della mente che ne risulta *impressione*, e questo è un termine che egli adopera in un significato nuovo. Quando riflettiamo su una passione o su un oggetto che non è presente, questa percezione è *un'idea*. Le *impressioni*, perciò, sono percezioni vivaci e forti; le *idee* sono le percezioni più pallide e deboli. Questa distinzione è evidente; tanto evidente quanto la distinzione fra sentire e pensare.

La prima proposizione che egli mette innanzi è che tutte le nostre idee, o percezioni deboli, sono derivate dalle impressioni, o percezioni forti, e che non possiamo mai pensare una cosa, senza averla prima vista fuori di noi o sentita nella nostra stessa mente. Questa proposizione sembra essere equivalente a quella che Locke ha stabilito con tanta fatica e *cioè che non esistono idee innate.* Soltanto si può osservare come una inesattezza del famoso filosofo che egli con il termine di idea comprende tutte le nostre percezioni; ora in questo senso è falso che noi non abbiamo

idee innate. Infatti è evidente che le nostre percezioni più forti o impressioni sono innate e che l'affetto naturale, l'amore della virtù, il risentimento e tutte le altre passioni provengono immediatamente dalla natura. Sono convinto che chiunque volesse considerare la questione da questo punto di vista, sarebbe in grado di conciliare facilmente tutti i partiti. Lo stesso padre Malebranche si troverebbe in imbarazzo se dovesse indicare un pensiero qualunque della mente che non rappresenti qualche cosa di antecedentemente sentito da essa, sia internamente, che per mezzo dei sensi esterni e dovrebbe ammettere che, per quanto noi si possa comporre e mescolare ed aumentare e diminuire le nostre idee, esse sono tutte derivate da quelle fonti. Locke, d'altra parte, riconoscerebbe facilmente che tutte le nostre passioni sono una sorta di istinti naturali che non derivano se non dalla costituzione originaria della mente umana.

Il nostro autore ritiene « che non si sarebbe potuto fare scoperta più felice di questa per risolvere tutte le controversie sulle idee e cioè che le impressioni hanno sempre la precedenza su di esse e che ogni idea di cui sia fornita l'immaginazione fa dapprima la sua comparsa in una corrispondente impressione. Queste ultime percezioni sono tutte così chiare ed evidenti che non danno luogo ad alcuna controversia; e ciò sebbene molte delle nostre idee siano così oscure che risulta quasi impossibile anche per la mente che le forma dire con esattezza quale sia la loro natura e la loro composizione ». Di conseguenza, ogni qualvolta un'idea è ambigua, egli fa sempre ricorso all'impressione, che la deve rendere chiara e precisa. Quando poi egli sospetta che ad un termine filosofico non sia connessa alcuna idea (come accade troppo di frequente), chiede sempre: *da quale impressione è derivata quest'idea*? Se non si può indicare alcuna impressione, egli conclude che il termine in questione è del tutto privo di significato. È in questo modo che egli esamina la nostra idea di *sostanza* e di *essenza*; e sarebbe desiderabile che questo metodo rigoroso fosse messo maggiormente in pratica in tutte le discussioni filosofiche.

È evidente che tutti i ragionamenti che riguardano *que-*

stioni di fatto sono fondati sulla relazione di causa ed effetto e che noi non possiamo mai inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro, a meno che essi non siano collegati insieme, o mediatamente o immediatamente. Perciò per comprendere questi ragionamenti, dobbiamo conoscere perfettamente l'idea di una causa; ed a questo scopo dobbiamo guardarci intorno per trovare qualche cosa che sia la causa di un'altra.

Ecco una palla di biliardo che sta ferma su un tavolo ed un'altra palla che si muove verso di essa con rapidità; le due palle si urtano e quella delle due che prima era ferma, ora acquista un movimento. Questo è un esempio della relazione di causa ed effetto tanto perfetto quanto ogni altro di quelli che noi possiamo conoscere sia per mezzo della sensazione che della riflessione. Perciò esaminiamolo. È evidente che le due palle si sono toccate l'una con l'altra prima che il movimento fosse comunicato alla seconda e che non vi fu intervallo fra l'urto e il movimento della seconda palla. Perciò la *contiguità* nel tempo e nello spazio è una circostanza richiesta perché operi una causa qualunque. È del pari evidente che il movimento che è causa precede il movimento che è effetto. Pertanto la *priorità* nel tempo è un'altra circostanza che si richiede per ogni causa. Ma questo non è tutto. Facciamo la prova con altre palle qualsiasi della stessa specie in circostanze uguali e troveremo sempre che l'impulso dell'una produce il movimento nell'altra. Ecco quindi una terza circostanza, quella cioè della *congiunzione costante* fra la causa e l'effetto. Qualunque oggetto simile alla causa produce sempre qualche oggetto simile all'effetto. In questa causa non posso scoprire nulla, oltre a queste tre circostanze della contiguità, della priorità e della congiunzione costante. La prima palla è in movimento e tocca la seconda; immediatamente la seconda si mette in movimento; e quando faccio la prova con la stessa o con palle simili, nella stessa circostanza o in circostanze simili, trovo che dopo il movimento e l'urto dell'una segue sempre il movimento dell'altra. Per qualunque lato io

giri la cosa, e per quanto la esamini, non vi posso trovare nulla di più.

Questo è il caso che si verifica quando sia la causa che l'effetto sono presenti ai sensi. Vediamo ora su che cosa si fonda la nostra inferenza quando noi concludiamo dalla presenza di uno di essi che l'altro è esistito o esisterà. Supponiamo che io veda una palla che si muove in linea retta verso un'altra; immediatamente concludo che esse si urteranno e che la seconda si metterà in movimento. Questa è l'inferenza dalla causa all'effetto; e di questa natura sono tutti i ragionamenti che facciamo nella condotta della vita; su ciò si fonda tutta la nostra credenza nella storia e di qui deriva tutta la filosofia, con la sola eccezione della geometria e dell'aritmetica. Se potessimo spiegare l'inferenza che ricaviamo dall'urto delle due palle, saremmo anche in grado di dare spiegazione di quest'operazione della mente in tutti gli altri casi.

Se un uomo fosse creato, come Adamo, nel pieno vigore della sua intelligenza, egli senza esperienza non sarebbe in grado di inferire dal movimento ed impulso della prima palla il movimento della seconda. Non esiste nella causa nulla che la ragione veda e che ci faccia inferire l'effetto. Tale inferenza, se fosse possibile, equivarrebbe ad una dimostrazione, in quanto sarebbe fondata soltanto sulla comparazione delle idee. Ma nessuna inferenza dalla causa all'effetto equivale ad una dimostrazione. Di ciò ecco una prova evidente. La mente può sempre *concepire* che un qualsiasi effetto tenga dietro ad una qualunque causa e che un evento qualunque segua ad un altro; ora tutto ciò che noi *concepiamo* è possibile, quanto meno in un senso metafisico; ma dovunque interviene una dimostrazione, il contrario è impossibile ed implica contraddizione. Perciò non vi è dimostrazione per una qualsiasi congiunzione di causa ed effetto. E questo è un principio che è generalmente ammesso dai filosofi.

Sarebbe stato quindi necessario per Adamo (salvo il caso di un'ispirazione divina) aver avuto *esperienza* dell'effetto che ha tenuto dietro all'urto delle due palle. Egli avrebbe

dovuto vedere, in più casi, che quando una palla ne urta un'altra, la seconda si mette sempre in movimento. Se avesse visto un numero sufficiente di casi di questo genere, ogni volta che vedesse una palla muoversi verso un'altra, concluderebbe sempre senza esitazione che la seconda si metterà in movimento. Il suo intelletto anticiperebbe la sua vista e formerebbe una conclusione conforme alla sua passata esperienza.

Ne segue, allora, che tutti i ragionamenti che riguardano la causa e l'effetto sono fondati sull'esperienza e che tutti i ragionamenti che derivano dall'esperienza sono fondati sulla supposizione che il corso della natura continuerà ad essere uniformemente lo stesso. Noi concludiamo che cause simili, in circostanze simili, produrranno sempre effetti simili. Può essere ora opportuno considerare che cosa ci induce a formulare una conclusione di portata così infinita.

È evidente che Adamo, con tutta la sua scienza, non sarebbe mai stato in grado di *dimostrare* che il corso della natura deve continuare ad essere uniformemente lo stesso e che il futuro deve essere conforme al passato. Ciò che è possibile non si può mai dimostrare che è falso; ed è possibile che il corso della natura possa cambiare, dal momento che noi possiamo concepire tale cambiamento. Ma io dico di più ed affermo che Adamo non sarebbe riuscito a provare con argomenti *probabili* qualsiasi che il futuro deve essere conforme al passato. Tutti gli argomenti probabili sono fondati sulla supposizione che vi sia conformità fra il futuro ed il passato e perciò non possono provare tale supposizione. Questa conformità è una *questione di fatto* e, se deve essere provata, non ammetterà altra prova che non sia quella tratta dall'esperienza. Ma la nostra esperienza del passato non può provare nulla per il futuro, se non in base alla supposizione che ci sia una somiglianza fra passato e futuro. Perciò questo è un punto che non ammette affatto prova di sorta e che noi diamo per concesso senza prova alcuna.

Noi siamo determinati soltanto dall'abitudine a supporre che il futuro sia conforme al passato. Quanto vedo una palla

di biliardo che si muove verso un'altra, la mia mente è immediatamente spinta dall'abitudine verso il consueto effetto ed anticipa la mia vista concependo la seconda palla in movimento. Non c'è nulla in questi oggetti, astrattamente considerati, ed indipendentemente dall'esperienza, che mi porti a formulare una simile conclusione; ed anche dopo che io abbia avuto esperienza di molti effetti di questo genere che si siano ripetuti, non c'è argomento che mi determini a supporre che l'effetto sarà conforme all'esperienza passata. I poteri in forza dei quali operano i corpi sono del tutto sconosciuti. Noi percepiamo soltanto le loro qualità sensibili; e quale *ragione* abbiamo per ritenere che gli stessi poteri saranno sempre congiunti con le stesse qualità sensibili?

Non è dunque la ragione la guida della vita, ma l'abitudine. Essa soltanto muove la mente, in tutti i casi, a supporre il futuro conforme al passato. Per quanto facile possa sembrare questo passo, la ragione non sarebbe mai in grado di compierlo per tutta l'eternità.

Questa è una scoperta ben interessante per se stessa, ma essa ci conduce ad altre che sono più interessanti ancora. *Quando io vedo una palla di biliardo che si muove verso un'altra, la mia mente viene immediatamente portata dall'abitudine all'effetto consueto ed anticipa la mia vista concependo la seconda palla in movimento.* Ma questo è forse tutto? Non faccio che *concepire* il movimento della seconda palla? No, certamente. Oltre a concepire il movimento, io *credo* che la palla si muoverà. Che cos'è allora questa *credenza*? E come differisce dalla semplice concezione di una cosa? Ecco una nuova questione non considerata dai filosofi.

Quando una dimostrazione mi convince di qualche proposizione, non solo mi fa concepire tale proposizione, ma mi rende anche avvertito che è impossibile concepire qualche cosa di contrario. Ciò che è dimostrativamente falso implica contraddizione; e ciò che implica contraddizione non può essere concepito. Ma riguardo ad ogni questione di fatto, per quanto forte possa essere la prova ricavata dall'esperienza, io posso sempre concepire il contrario, anche se non mi è sempre possibile crederlo. Perciò la credenza

introduce una qualche differenza fra la concezione alla quale diamo il nostro assenso e quella alla quale non lo diamo.

Per dare ragione di ciò ci sono soltanto due ipotesi. Si può dire che la credenza aggiunge qualche nuova idea a quelle che possiamo concepire senza dare loro il nostro assenso. Ma questa ipotesi è falsa. Infatti, in *primo* luogo, nessuna idea del genere può venir esibita. Quando noi concepiamo semplicemente un oggetto, lo concepiamo in tutte le sue parti. Lo concepiamo come sarebbe se esistesse, anche se non crediamo che esista. La nostra credenza non scoprirebbe in esso alcuna nuova qualità. Noi possiamo rappresentarci con l'immaginazione l'oggetto completo senza credere alla sua esistenza. Possiamo collocarlo, in qualche modo, davanti ai nostri occhi, in ogni sua circostanza di tempo e di luogo. Questo è proprio lo stesso oggetto, concepito come sarebbe se esistesse; e quando noi crediamo che esiste, non possiamo fare nulla di più.

In *secondo* luogo, la mente ha la facoltà di unire insieme tutte le idee, che non implicano contraddizione; e quindi se la credenza consistesse in un'idea aggiunta alla semplice concezione, sarebbe in potere dell'uomo, con l'aggiunta di tale idea, credere nell'esistenza di qualunque delle cose che egli è in grado di concepire.

Poiché dunque la credenza implica la concezione e tuttavia è qualche cosa di più, e poiché essa non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione, ne segue che la credenza è una *maniera* diversa di concepire un oggetto; cioè è *qualche cosa* che può essere distinto dal sentire e che non dipende dalla nostra volontà, come avviene per tutte le idee. La mia mente corre, spinta dall'abitudine, dall'oggetto visibile costituito da una palla di biliardo che si muove verso un'altra, all'effetto usuale costituito dal movimento della seconda palla. La mente non soltanto concepisce tale movimento, ma nella concezione di esso *sente* qualche cosa di diverso da quello che prova in un semplice segno dell'immaginazione. La presenza di questo oggetto visibile ed il costante congiungimento di quel particolare effetto rendono l'idea diversa per il *sentire* da quelle idee prive di legami che si affacciano

alla mente senza esservi in qualche modo introdotte. Questa conclusione sembra alquanto sorprendente; ma noi siamo condotti ad essa da una catena di proposizioni che non ammette dubbi. Per renderne più facile il ricordo al lettore, la riassumerò brevemente. In materia di fatto non si danno prove che non siano ricavate o dalla causa o dall'effetto. Non si può conoscere che una cosa sia la causa di un'altra se non per mezzo dell'esperienza. Noi non possiamo addurre alcuna ragione per estendere al futuro la nostra esperienza del passato; ma siamo completamente determinati dall'abitudine nel concepire che un effetto tien dietro alla sua causa usuale. Ma al modo stesso che noi concepiamo un effetto, abbiamo anche la credenza che esso seguirà. Ma questa credenza non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione; essa introduce soltanto una variazione nel modo di concepirlo e dà luogo ad una differenza che viene colta dal sentire o sentimento. Perciò la credenza in ogni materia di fatto deriva soltanto dall'abitudine ed è un'idea concepita in una *maniera* peculiare.

Il nostro autore passa a spiegare la maniera o sentimento che rende la credenza differente da una concezione priva di legami. Egli pare consapevole del fatto che è impossibile descrivere a parole questo sentimento, del quale ognuno deve avere coscienza nel suo interno. Talvolta egli la chiama una concezione *più forte*, altre volte parla di una concezione *più viva*, o *più vivace*, o *più stabile*, o più intensa. Ed in verità, qualunque nome si possa dare a questo sentire che costituisce la credenza, il nostro autore ritiene che sia evidente che esso esercita sulla mente un effetto più efficace della finzione e della semplice concezione; egli lo prova con l'influenza che tale sentire esercita sulle passioni e sulla immaginazione, le quali sono mosse soltanto dalla verità o da ciò che viene preso per tale. La poesia, con tutta la sua arte, non può mai causare una passione come quelle della vita reale. La poesia viene meno nella concezione originaria dei suoi oggetti, che essa non *sente* mai nel modo stesso in cui vengono sentiti gli oggetti che si impongono alla credenza ed all'opinione.

Il nostro autore, ritenendo di aver sufficientemente provato che le idee alle quali diamo il nostro assenso sono differenti quanto al sentire dalle altre idee e che questo sentire è più stabile e vivace del nostro comune modo di concepire, cerca successivamente di spiegare la causa di questo sentire vivace facendo ricorso all'analogia con altre attività della mente. Il suo modo di ragionare sembra tutt'altro che privo di interesse; ma non si potrebbe renderlo intelligibile, o almeno probabile, per il lettore senza entrare in molti particolari che eccedono i limiti che mi sono imposto.

Ho parimenti omesso molti argomenti che egli adduce per provare che la credenza consiste soltanto in un sentire o sentimento peculiare. Ne ricorderò soltanto uno: la nostra esperienza passata non è sempre uniforme. A volte da una causa segue un determinato effetto, a volte un altro; in questo caso noi crediamo sempre che si verificherà quello che è più comune. Io vedo una palla di biliardo che si muove verso un'altra; non posso distinguere se essa si muove intorno al proprio asse o se è stata spinta in modo da scorrere rapidamente sfiorando il tavolo. Nel primo caso, so che non si fermerà dopo l'urto, mentre nel secondo può arrestarsi. Il primo caso è il più comune e perciò io rivolgo la mia previsione in direzione dell'effetto corrispondente. Ma io concepisco anche l'altro effetto e lo concepisco come possibile e come connesso con la causa. Se l'una concezione non fosse diversa dall'altra in ordine al sentire o sentimento, non vi sarebbe alcuna differenza tra di esse.

In tutto questo ragionamento ci siamo limitati alla relazione di causa ed effetto quale si riscontra nei movimenti e nelle operazioni della materia. Ma lo stesso ragionamento si estende anche alle operazioni della mente. Sia che noi consideriamo l'influsso della volontà nel muovere il nostro corpo o nel dirigere il nostro pensiero, si può affermare con sicurezza che non potremmo mai predire l'effetto in base alla semplice considerazione della causa e senza far ricorso all'esperienza. Ed anche dopo che si sia avuto esperienza di questi effetti, è soltanto l'abitudine e non la ragione che ci induce a farne la regola dei nostri giudizi futuri. Quando

la causa si presenta, la mente, in forza dell'abitudine, passa immediatamente alla concezione ed alla credenza dell'effetto usuale. Questa credenza è qualche cosa di differente dalla concezione; però essa non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione; fa soltanto in modo che essa venga sentita in maniera differente e la rende più forte e più vivace.

Esaurito questo punto essenziale che riguarda la natura dell'inferenza dalla causa all'effetto, il nostro autore ritorna sui suoi passi ed esamina di nuovo l'idea di questa relazione. Considerando il movimento comunicato dall'una all'altra delle due palle di biliardo, non abbiamo potuto trovare nulla all'infuori della contiguità, della priorità della causa e della costante congiunzione. Ma di solito si suppone che, oltre a queste tre circostanze, si verifichi anche una connessione necessaria fra la causa e l'effetto e che la causa possieda qualche cosa che chiamiamo un *potere,* o *forza* o *energia.* Il problema è di stabilire quale idea sia connessa a questi termini. Se tutte le nostre idee o pensieri sono derivati dalle nostre impressioni, questo potere deve mostrarsi o ai nostri sensi, o al nostro sentimento interno. Ma un *potere* qualsiasi può così poco mostrarsi ai sensi nelle operazioni della materia, che i cartesiani non si son fatti scrupolo di affermare che la materia è completamente priva di energia e che tutte le sue operazioni sono compiute soltanto dal potere o energia dell'Essere supremo. Ma allora si pone di nuovo il problema di *quale idea noi abbiamo del potere o energia anche quando riguardi l'Essere supremo.* L'idea di una Divinità, in tutta la sua ampiezza, non è altro (per coloro che negano le idee innate) che una composizione di quelle idee che acquistiamo riflettendo sulle operazioni delle nostre stesse menti. Ora le nostre menti non ci forniscono alcuna nozione di energia più di quanto faccia la materia. Quando consideriamo la nostra volontà o volizione *a priori,* cioè astraendo dall'esperienza, non siamo mai in grado di inferire da essa un effetto qualsiasi. E quando facciamo ricorso all'aiuto dell'esperienza, essa ci mostra soltanto oggetti contigui, in successione tra loro, e costantemente congiunti. Nell'insieme, dunque, o noi non abbiamo affatto alcuna idea

di forza e di energia e queste parole sono del tutto prive di significato, oppure esse non possono significare che la determinazione del pensiero, acquisita per abitudine, di passare dalla causa all'effetto che solitamente ne consegue. Ma chiunque voglia intendere appieno questo punto, dovrà consultare direttamente l'autore. A me basta di poter far intendere al mondo dei dotti che in questo punto si nasconde una difficoltà e che chiunque pretenda di risolverla deve dire qualche cosa di molto nuovo e fuori dell'ordinario, nuovo quanto lo è la stessa difficoltà.

Da tutto quello che è stato detto il lettore si accorgerà facilmente che la filosofia contenuta in questo libro è molto scettica e tende a darci una nozione delle imperfezioni e dei ristretti limiti in cui si muove l'intelletto umano.

Quasi tutti i ragionamenti in questo libro vengono ricondotti all'esperienza; e la credenza, che accompagna l'esperienza, viene spiegata soltanto come un sentimento peculiare, o una concezione vivace prodotta dall'abitudine. Né questo è tutto; quando noi crediamo che qualche cosa abbia un'esistenza *esterna*, o quando supponiamo che un oggetto esista un istante dopo che esso cessa di essere percepito, questa credenza non è che un sentimento della stessa specie. Il nostro autore insiste su parecchie altre tesi scettiche ed infine conclude che noi prestiamo fede alle nostre facoltà ed adoperiamo la ragione soltanto perché non possiamo farne a meno. La filosofia ci renderebbe interamente pirroniani, se la natura non fosse troppo forte su questo punto.

Concluderò la logica di quest'autore dando ragione di due opinioni, che sembrano a lui peculiari, come sono, del resto, la maggior parte delle sue opinioni. Egli afferma che l'anima, in quanto la possiamo concepire, non è che un sistema o una serie di percezioni differenti, di caldo e di freddo, di amore e di collera, di pensieri e di sensazioni, tutte unite insieme, ma senza alcuna perfetta semplicità o identità. Cartesio sosteneva che l'essenza della mente è il pensiero, non questo o quel pensiero, ma il pensiero in generale. Ma ciò pare del tutto inintelligibile, poiché ogni cosa che esiste è particolare; e perciò devono essere le nostre

distinte percezioni particolari che compongono la mente. Dico, *compongono* la mente, non *appartengono* ad essa. La mente non è una sostanza, alla quale le percezioni ineriscano. Questa nozione è altrettanto inintelligibile di quella cartesiana secondo la quale il pensiero o la percezione in generale è l'essenza della mente. Noi non abbiamo alcuna idea di una sostanza di qualsiasi genere, perché non abbiamo alcuna idea che non sia derivata da qualche impressione e non abbiamo impressione alcuna di una qualsiasi sostanza, materiale o spirituale che sia. Noi conosciamo soltanto qualità e percezioni particolari.

Come la nostra idea di un corpo, per esempio di una pesca, non è che l'idea di un particolare sapore, colore, figura, grandezza, solidità ecc., così la nostra idea di una mente non è che quella di particolari percezioni, senza la nozione di tutto quello che chiamiamo sostanza, semplice o composta che sia.

Il secondo principio, di cui mi son proposto di dar cenno, riguarda la geometria.

Avendo negata la infinita divisibilità dell'estensione, il nostro autore si trova costretto a respingere gli argomenti matematici che furono addotti in suo appoggio; e questi sono in verità i soli che abbiano qualche peso. Lo fa negando che la geometria sia una scienza tanto esatta quanto sarebbe necessario per consentire conclusioni così sottili come quelle che riguardano la divisibilità all'infinito. I suoi argomenti possono essere spiegati così. Tutta la geometria è fondata sulle nozioni di eguaglianza e di diseguaglianza e perciò secondo che noi avremo o non avremo una misura esatta di tale relazione, la scienza stessa comporterà o non comporterà grande esattezza. Ora c'è una misura esatta dell'eguaglianza, se supponiamo che la quantità sia composta di punti indivisibili.

Due linee saranno eguali quando i numeri di punti che le compongono sono eguali e quando ad ogni punto in una di esse corrisponde un punto nell'altra. Ma sebbene questa misura sia esatta, è priva di utilità perché non possiamo mai calcolare il numero di punti di una linea. La misura

si fonda inoltre sulla supposizione della divisibilità finita e perciò non può recare alcuna conclusione contro di essa. Se respingiamo questa misura per stabilire l'eguaglianza, non ne abbiamo alcun'altra che possa avere qualche pretesa di esattezza. Ne trovo due che sono comunemente usate. Due linee, per esempio maggiori di una iarda, si dice che sono eguali quando contengono una quantità inferiore, per esempio un pollice, un numero eguale di volte. Ma così si cade in un circolo, perché la quantità che chiamiamo un pollice in una delle due linee si suppone già sia eguale a quello che chiamiamo un pollice nell'altra linea; e la questione è ancora di stabilire con quale misura procediamo quando giudichiamo che i due pollici sono eguali, o, in altri termini, che cosa intendiamo quando diciamo che sono eguali. Se prendiamo delle misure ancora più piccole, andremo avanti all'infinito. Non è questa dunque la misura dell'eguaglianza. La maggior parte dei filosofi, interrogati su ciò che intendono per eguaglianza, dicono che la parola non ammette definizione e che è sufficiente porre davanti a noi due corpi eguali, come due diametri di un cerchio, per farci intendere quel termine. Ora ciò equivale ad assumere la *generale apparenza* degli oggetti quale misura della proporzione di eguaglianza e fare della nostra immaginazione e dei sensi i giudici ultimi di essa. Ma una simile misura non ammette esattezza e non può mai fornire alcuna conclusione contraria alla immaginazione ed ai sensi. Se queste osservazioni siano giuste o no deve essere lasciato al mondo degli scienziati di giudicare. Sarebbe certamente desiderabile che si trovasse qualche espediente per riconciliare la filosofia ed il senso comune, i quali riguardo al problema della divisibilità all'infinito si sono scontrati nei più fieri conflitti.

Dobbiamo ora proseguire col dare ragione del secondo volume di quest'opera che tratta delle *passioni*. Esso è di più facile comprensione del primo, ma contiene opinioni che sono egualmente del tutto nuove ed originali. L'autore incomincia con l'*orgoglio* e l'*umiltà*. Egli osserva che gli oggetti che suscitano queste passioni sono molto numerosi ed apparentemente molto diversi l'uno dall'altro. L'orgoglio o conside-

razione di sé può nascere dalle qualità della mente, come lo spirito, il buon senso, la cultura, il coraggio, l'onestà, oppure dalle qualità del corpo, come la bellezza, la forza, l'agilità, il bell'aspetto, l'abilità nella danza, nell'equitazione e nella scherma, oppure da fortunate condizioni esterne, come il paese in cui si abita, la famiglia cui si appartiene, i figli che si hanno, le relazioni, le ricchezze, le case, i giardini, i cavalli, i cani e gli abiti che si possiedono. Dopo di ciò l'autore si dà alla ricerca di quel carattere comune nel quale tutti questi oggetti convengono e che fa in modo che essi operino sulle passioni. La sua teoria si estende parimenti all'amore ed all'odio ed alle altre affezioni. Ma poiché queste questioni, per quanto interessanti, non potrebbero essere rese intelligibili senza un lungo discorso, noi qui le lasceremo da parte.

Forse il lettore gradirà meglio di essere informato di ciò che il nostro autore dice circa il *libero arbitrio.* Egli ha posto il fondamento di questa dottrina in quello che ha detto riguardo alla causa ed all'effetto, come si è spiegato più sopra. « Si ammette universalmente che le operazioni dei corpi esterni sono necessarie e che non esiste la più piccola traccia di indifferenza o di libertà nella trasmissione del movimento da un corpo all'altro, nell'attrazione che un corpo esercita sull'altro e nella coesione reciproca ... ». « Di conseguenza tutto ciò che, sotto questo rispetto, si trova sullo stesso piano della materia, si deve riconoscere che è necessario. Per sapere se questo è anche il caso delle azioni della mente, possiamo esaminare la materia e considerare su che cosa è fondata l'idea della necessità delle sue operazioni e perché noi concludiamo che un corpo o un'azione è la causa infallibile di un altro corpo o di un'altra azione ».

« Si è già osservato che in nessun caso particolare l'ultima connessione di un oggetto con un altro può essere scoperta dai nostri sensi o dalla ragione e che noi non possiamo mai penetrare tanto addentro nell'essenza e nella struttura dei corpi da percepire il principio su cui si fonda il loro reciproco influsso. Noi conosciamo soltanto la loro costante unione ed è dalla unione costante che nasce la necessità,

quando la mente è determinata a passare da un oggetto a quello che solitamente lo accompagna e ad inferire l'esistenza dell'uno dall'esistenza dell'altro. Qui si hanno così due punti particolari che dobbiamo considerare come essenziali per la *necessità,* e cioè l'*unione* costante e l'inferenza della mente; dovunque noi scopriamo questi caratteri, dobbiamo ammettere una necessità ». Ora nulla è più evidente dell'unione costante di particolari azioni con moventi particolari. Se tutte le azioni non sono costantemente unite ciascuna col proprio movente, l'incertezza cui qui andiamo incontro non è maggiore di quella che possiamo riscontrare ogni giorno nelle azioni della materia, dove, a causa della mescolanza e dell'incertezza delle cause, l'effetto risulta spesso a sua volta variabile ed incerto. Trenta grani di oppio uccideranno qualunque uomo che non sia ad esso abituato, mentre trenta grani di rabarbaro non sempre riusciranno a purgarlo. Allo stesso modo la paura della morte sarà sempre in grado di far sì che un uomo devii di una ventina di passi dalla strada che sta percorrendo, mentre non sempre lo indurrà a compiere una cattiva azione.

Come c'è spesso una congiunzione costante delle azioni della volontà con i rispettivi moventi, così l'inferenza dalle une agli altri è spesso tanto certa quanto può esserlo qualunque ragionamento che si riferisca ai corpi; e c'é sempre un'inferenza proporzionata alla costanza della congiunzione. Su ciò si fonda la nostra credenza nelle testimonianze, la fiducia che abbiamo nella storia ed in definitiva tutti i generi di evidenza morale e quasi l'intera condotta della vita.

Il nostro autore sostiene che questo ragionamento mette tutta la controversia sulla libertà del volere in una nuova definizione della necessità. Ed, in verità, i più zelanti difensori del libero arbitrio devono ammettere questa unione ed inferenza per le azioni umane; essi negheranno soltanto che tale unione e tale inferenza esauriscano interamente la necessità. Ma allora essi devono mostrare che noi abbiamo l'idea di qualche cosa di diverso quando ci riferiamo alle azioni della materia; e ciò, stando ai ragionamenti che abbiamo fatto, è impossibile.

In tutto questo libro a più riprese l'autore pretende di aver introdotto nuove scoperte in filosofia; ma se qualche cosa può meritare all'autore il nome glorioso di *inventore*, questo è l'uso che egli fa del principio dell'associazione delle idee, che entra a costituire parte integrante di quasi tutta la sua filosofia. L'immaginazione ha un grande potere sulle idee; non ci sono idee che siano differenti l'una dall'altra che essa non possa separare e congiungere e combinare in mille forme di invenzione. Ma, nonostante questo dominio dell'immaginazione, esiste un segreto legame o una segreta unione fra determinate idee e ciò fa sì che la mente le congiunga più frequentemente insieme, in modo che una di esse, appena si presenta, introduce l'altra.

Di qui nasce quello che chiamiamo, nel corso del discorso, il richiamo da un argomento ad un altro; di qui deriva la connessione che lega insieme i vari passaggi di uno scritto; di qui proviene anche quel filo del discorso, o catena di pensieri, a cui l'uomo si attiene naturalmente anche nella *rêverie* più sbrigliata. I princìpi dell'associazione delle idee si riducono a tre e sono: la *somiglianza*, per cui un ritratto ci fa naturalmente pensare alla persona che si è voluto raffigurare; la *contiguità*, per cui se si parla di S. Dionigi ci viene naturalmente in mente l'idea di Parigi; e la *causazione*, per cui quando pensiamo al figlio siamo inclini a portare la nostra attenzione al padre. Sarà facile concepire quanto vaste conseguenze debbano avere questi princìpi nella scienza della natura, se consideriamo che, per quanto concerne la mente, questi sono i soli legami che stringono insieme le parti dell'universo o ci collegano con qualunque persona od oggetto esterni a noi.

Poiché è soltanto per mezzo del pensiero che una cosa qualunque opera sulle nostre passioni e d'altra parte quei princìpi dell'associazione sono i soli legami che stringono insieme i nostri pensieri, essi sono realmente *per noi* il cemento dell'universo e tutte le operazioni della mente ne debbono in grande misura dipendere.

STORIA NATURALE DELLA RELIGIONE

INTRODUZIONE

Dato che ogni indagine riguardante la religione è della massima importanza, due problemi si impongono soprattutto alla nostra attenzione: il primo è quello dei suoi fondamenti razionali, l'altro concerne le sue origini nella natura umana. Per fortuna il primo — che è il più importante — può essere risolto nel modo più ovvio o almeno più chiaro. L'intera costituzione della natura rivela un autore intelligente; e nessuno che indaghi secondo ragione può, dopo seria riflessione, sospendere sia pure per un momento la sua credenza nei primi princìpi dello schietto teismo e della religione. Ma il problema dell'origine della religione nella natura umana va incontro a difficoltà maggiori. La credenza in un potere invisibile ed intelligente è stata sempre diffusa largamente nella razza umana, in tutti i luoghi e in tutte le età, ma non è mai stata così universale da non ammettere eccezioni, né ha suggerito idee affatto uniformi. Si è scoperto qualche popolo privo di sentimenti religiosi, se c'è da credere a quel che dicono i viaggiatori e gli storici; ma non esistono due popoli, e neppure due uomini qualsiasi, che siano perfettamente convinti della medesima opinione. Sembra, dunque, che questi preconcetti non sorgano da un istinto o da un impulso spontaneo della natura, come quello donde nascono l'amor proprio, l'affezione fra i due sessi, l'amore dei figli, la gratitudine, il risentimento: giacché ogni istinto di questo genere risulta per esperienza assolutamente universale in tutti i popoli ed in tutte le età, ed ha sempre un oggetto preciso e determinato che persegue inflessibilmente. I primi princìpi religiosi debbono essere secondari;

poiché varie cause ed accidenti possono pervertirli, ed anche i loro effetti, in alcuni casi — per un concorso straordinario di circostanze — possono essere totalmente pervertiti. Quali siano i princìpi che danno luogo alla credenza originaria, e quali le cause e gli accidenti che ne guidano le manifestazioni, sarà argomento di questa nostra indagine.

I

IL POLITEISMO FU LA PRIMA RELIGIONE DEGLI UOMINI

Considerando il progresso della società umana dalle sue rozze origini ad una condizione di maggior perfezione, ne deduco che il politeismo o l'idolatria fu, e necessariamente dovette essere, la prima e la più antica religione del genere umano. Tenterò di dimostrarlo con gli argomenti seguenti.

È un dato di fatto indiscutibile che circa 1700 anni fa tutti gli uomini erano politeisti [1]. La scepsi e il dubbio di pochi filosofì, o il teismo di una o due nazioni — non ancora interamente puro — non costituiscono obiezioni rilevanti. Atteniamoci quindi alla chiara testimonianza della storia. Quanto più rimontiamo verso l'antichità, tanto più troviamo il genere umano immerso nel politeismo [2]. Nessun segno, nessun sintomo di una religione più perfetta. I più antichi monumenti della specie ci presentano ancora un tal sistema come un credo popolare e stabilito. Il Nord, il Sud, l'Est, l'Ovest recano la loro testimonianza unanime in tal senso. Che cosa può opporsi a un'evidenza così piena?

Fin dalle età più remote delle quali ci siano giunte testimonianze scritte o memorie storiche, l'umanità sembra essere stata universalmente politeista. Dovremo asserire che, in tempi ancor più antichi, prima che si conoscesse la scrit-

[1] [Nelle edizioni L-Q si leggeva invece: « idolatri ». (*N.d.C.*)]
[2] [Nelle edizioni L-Q si leggeva invece: « nell'idolatria ». (*N.d.C.*)]

tura o che fosse stata scoperta qualche arte o scienza, accogliesse i princìpi del teismo puro? Cioè che quando era ancora ignorante e barbara scoprì il vero, e cadde in errore non appena acquistò il sapere e la civiltà?

Ma con questa asserzione non soltanto si contraddirebbe ogni apparenza di probabilità, ma anche la nostra esperienza presente circa i princìpi e le opinioni dei popoli barbari. Le tribù selvagge dell'America, dell'Africa e dell'Asia sono tutte idolatre. Non v'è eccezione a questa regola. Tanto che, se un viaggiatore arriva in una regione inesplorata e vi trova abitanti che coltivano le arti e le scienze, nondimeno v'è qualche probabilità che essi non siano affatto teisti; egli non potrà tuttavia pronunciarsi con certezza prima di aver preso informazioni ulteriori. Ma se trova abitanti incolti e selvaggi può senz'altro dichiararli idolatri, e sarà difficile che sbagli.

Sembra certo, secondo il progresso naturale del pensiero umano, che il volgo ignorante debba avere nozioni basse e volgari circa le potenze supreme prima di elevare i suoi concetti all'essere perfetto che ordinò tutta la struttura del mondo. Immaginare che l'uomo abbia abitato palazzi prima di abitare capanne, oppure che abbia studiato la geometria prima dell'agricoltura, sarebbe altrettanto ragionevole quanto pensare che la divinità gli sia apparsa come uno spirito puro, onniscente, onnipotente e onnipresente, prima che come un essere potentissimo, anche se limitato, fornito di passioni, appetiti, membra ed organi umani.

La mente risale gradualmente dal basso verso l'alto. Operando astrazioni su ciò che è imperfetto, si forma un'idea di perfezione. E lentamente, distinguendo le parti più nobili di sé dalle più basse, impara a proiettare soltanto le prime, più elevate e raffinate, sulla sua divinità. Niente può disturbare questo progresso naturale del pensiero, se non qualche argomento ovvio e invincibile, capace di guidare immediatamente la mente ai princìpi puri del teismo, e di farle superare d'un balzo l'ampio intervallo frapposto tra la natura umana e quella divina. Ma pur concedendo che l'ordine e la struttura dell'universo, accuratamente esaminati, suggeriscono tale argomento, tuttavia non posso pensare che questa con-

siderazione abbia avuto qualche influenza sull'umanità, quand'essa concepiva le sue prime rozze nozioni religiose.

Le cause degli oggetti che ci sono familiari non attraggono la nostra attenzione o la nostra curiosità. E per quanto tali oggetti siano straordinari e sorprendenti in se stessi, il volgo ignorante li schiva senza grandi esami o ricerche. Adamo che nasce d'un tratto, in paradiso, nella piena perfezione delle sue facoltà, sarà naturalmente — come ce lo rappresenta Milton — colpito dai mirabili fenomeni della natura: i cieli, l'aria, la terra, i suoi stessi organi e le sue membra. E sarà naturalmente incline a chiedersi donde sorga la stupenda scena che vede. Ma un animale barbaro e bisognoso (quale è l'uomo all'origine della società), pressato da bisogni e da passioni così molteplici, non ha agio di ammirare l'ordinato assetto della natura, o di fare ricerche sulla causa degli oggetti cui si è gradualmente assuefatto fin dall'infanzia. Al contrario, quanto più la natura sarà regolare ed uniforme, quanto più apparirà perfetta, tanto più egli si familiarizzerà con essa, e sarà meno incline a scrutarla e ad esaminarla. Un parto mostruoso eccita la sua curiosità e gli appare un prodigio. Lo allarma la sua novità; subito si dà a tremare, a far sacrifici, a pregare. Ma un animale perfetto in tutte le sue membra ed in tutti i suoi organi è per lui uno spettacolo comune, e non produce opinioni o sentimenti religiosi. Domandategli da che cosa nasca quest'animale, e vi risponderà che nasce dall'accoppiamento dei suoi genitori. E questi da che cosa? Dall'accoppiamento dei loro. Qualche rinvio basta a soddisfare la sua curiosità; gli oggetti scompaiono in distanza e gli sfuggono. Non pensate che chieda donde abbia origine il primo animale; tanto meno chiederà donde sorga l'intero sistema o la struttura complessiva dell'universo. O, se gli farete simili domande, non vi aspettate che affatichi e inquieti la mente su un argomento così remoto, così privo d'interesse, che eccede di tanto i limiti della sua comprensione.

Inoltre, se gli uomini fossero stati indotti fin dal principio alla credenza in un essere supremo, ragionando sull'ordine della natura non avrebbero mai potuto abbandonare questa

credenza per abbracciare il politeismo[3]; ma gli stessi princìpi razionali che avessero prodotto e diffuso fra gli uomini un'opinione così grandiosa avrebbero dovuto anche, altrettanto facilmente, mantenerla viva. La prima invenzione e dimostrazione di una dottrina è molto più difficile che non la sua difesa e conservazione.

V'è una gran differenza tra i fatti storici e le opinioni speculative, né la conoscenza degli uni si propaga come quella delle altre. Un fatto storico ci giunge tramite la tradizione orale dei testimoni oculari e dei contemporanei, risulta modificato in ogni successiva narrazione e, infine, avrà solo una lontana somiglianza (se pur l'avrà) con la verità originaria su cui era basato. La debolezza della memoria degli uomini, il loro amore per l'esagerazione, la loro supina noncuranza, tutti questi princìpi, quando non vengano corretti dai libri e dalla scrittura, deformano il racconto degli eventi storici; ove l'argomentare o il ragionare hanno poca o nessuna presa, e una volta che il vero sfugga è impossibile recuperarlo. Così si suppone che le favole di Ercole, Teseo e Bacco siano nate in origine da qualche storia vera, corrotta poi dalla tradizione.

Tutt'altro accade per le opinioni speculative. Se sono basate su prove così chiare ed ovvie da convincere la generalità degli uomini, le stesse prove grazie alle quali si diffusero dapprima le opinioni gioveranno a conservarle intatte nella loro purezza originaria. Se invece gli argomenti sono più astrusi, e più lontani dalla comprensione comune, le opinioni saranno sempre alla portata di poche persone; e tostoché si abbandoni l'esame degli argomenti, si perderanno e cadranno nell'oblio. Qualunque lato si accetti di questo dilemma, apparirà impossibile che il teismo — sorgendo dalla speculazione — abbia potuto costituire la religione originaria della specie umana, e in seguito, corrompendosi, abbia dato luogo al politeismo e a tutte le altre superstizioni del mondo pagano. I ragionamenti, se sono ovvi, impediscono

[3] [Nelle edizioni L-Q si leggeva invece: « l'idolatria ». (*N.d.C.*)]

una tale corruzione; se sono astrusi, sottraggono del tutto i princìpi alla conoscenza del volgo, il solo capace di corrompere princìpi ed opinioni.

II

ORIGINE DEL POLITEISMO

Se vorremo cedere dunque alla curiosità e indagare sull'origine della religione, dovremo volgere i nostri pensieri al politeismo [1], religione primitiva del genere umano ancora ignorante.

Se l'uomo fosse senz'altro indotto a concepire un potere invisibile e intelligente dalla contemplazione della natura, non potrebbe immaginare se non un singolo essere, che avesse dato esistenza e ordine a questa vasta macchina, e coordinato tutte le sue parti in conformità ad un piano regolare o ad un sistema ben connesso. Sebbene a persone di mentalità particolare possa non sembrare assurdo che diversi esseri indipendenti — dotati di superiore saggezza — cooperino all'invenzione e all'esecuzione di un piano regolare, tuttavia questa non è che una supposizione arbitraria, la quale — anche se concessa come possibile — non è sostenuta da alcuna probabilità o necessità. Le cose nell'universo costituiscono evidentemente un tutto. Ognuna è adattata a tute le altre. Un solo disegno domina il tutto. E tale uniformità induce la mente a riconoscere un autore; perché la concezione di differenti autori che non si distinguano in alcun modo per attributi o azioni serve solo a confondere l'immaginazione, senza dare soddisfazione all'intelletto. La [2] statua di Laocoonte, secondo Plinio, fu opera di tre ar-

[1] [Nelle edizioni L-Q si leggeva invece: « all'idolatria o politeismo ». (*N.d.C.*)]

[2] [Nelle edizioni L-P la restante parte di questo capoverso era data in nota. (*N.d.C.*)]

tisti. Ma certo, se non l'avessimo saputo, non avremmo mai immaginato che un gruppo di figure tagliato nella stessa pietra ed eseguito secondo un solo concetto non fosse opera e invenzione di un solo scultore. Attribuire un solo effetto alla combinazione di più cause non è certamente una supposizione ovvia e naturale.

Se d'altra parte, abbandonando le opere della natura, ricerchiamo le tracce del potere invisibile nei vari e contraddittori eventi della vita umana, dovremo necessariamente volgerci al politeismo e alla concezione di più divinità e imperfette. Venti e tempeste rovinano ciò che il sole ha nutrito. Il sole distrugge ciò che rugiada e piogge alimentano. La guerra può esser propizia a quella stessa nazione, che l'inclemenza delle stagioni affligge con la carestia. Le malattie e la peste possono spopolare un regno al colmo della sua prosperità. La stessa nazione non ottiene egual successo per mare e per terra. E un popolo che oggi trionfa sul suo nemico può domani soccombere sotto il suo ferro. Insomma, il corso degli eventi, o ciò che chiamiamo il piano di una provvidenza particolare, è così pieno di varietà e di incertezza, che se lo supponiamo ordinato da esseri intelligenti dobbiamo scorgere un'evidente contrarietà nei loro disegni e nelle loro intenzioni; un combattimento continuo tra poteri opposti, e un pentirsi o un cambiar d'intenzione in uno stesso potere, derivanti da impotenza o leggerezza.

Ogni popolo ha la sua divinità tutelare. Ogni elemento naturale dipende da una potenza o da un agente invisibile. La provincia d'ogni dio è separata da quella degli altri. Né le azioni di uno stesso dio son sempre certe ed invariabili. Oggi ci protegge. Domani ci abbandona. Preghiere e sacrifici, riti e cerimonie, bene o mal compiuti, sono le fonti del suo favore o della sua inimicizia, e producono tutte le fortune o sventure degli uomini.

Possiamo quindi concludere che in ogni nazione che abbia abbracciato il politeismo[3] le prime idee religiose non

[3] [Nelle edizioni L-Q si leggeva invece: « il politeismo o idolatria ». (*N.d.C.*)]

nacquero dalla contemplazione della natura, ma dall'interesse per gli eventi della vita, dalle speranze e dai timori incessanti che assediano lo spirito umano. Vediamo di conseguenza che tutti gli idolatri — dopo aver distinto i vari domìni delle loro divinità — ricorrono all'agente invisibile cui sono immediatamente soggetti, al quale spetta la giurisdizione sulle attività che di volta in volta essi svolgono. Così Giunone si invoca per i matrimoni, Lucina per le nascite. Nettuno riceve le preghiere dei marinai, Marte dei guerrieri. Il contadino coltiva i campi sotto la protezione di Cerere, e il mercante si raccomanda alla protezione di Mercurio. Si suppone che ogni evento naturale sia governato da qualche potere intelligente; e nulla di buono o di avverso capita nella vita, che non sia oggetto di preghiere o di ringraziamenti [4].

Si deve dunque riconoscere che gli uomini, perché la loro attenzione si rivolgesse al di là del mondo presente, ed escogitassero inferenze circa qualche potere invisibile ed intelligente, dovevano esser commossi da qualche passione che sollecitasse in loro pensieri e riflessioni, da qualche motivo che li spingesse ad una prima ricerca. Ma a quale passione ricorreremo per spiegarci un effetto di così grande importanza? Non certamente alla curiosità speculativa o al puro amore del vero, motivo troppo raffinato per cervelli così grossi; esso li indurrebbe a riflettere sulla struttura del mondo, argomento troppo grande ed esteso per menti così ristrette. Quindi non si può supporre che agisse su tali barbari alcunché di diverso da una passione corrente nella vita umana: l'ansiosa brama della felicità, il timore della miseria futura, il terrore della morte, la sete di vendetta, gli appe-

[4] « Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit, infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret », PLIN., lib. II, cap. 5. Al tempo di Esiodo c'erano 30 000 divinità: *Opera et dies*, lib. I, v. 250. Ma questo numero non bastava ancora agli uffici che dovevano compiere: si dovettero dividere i compiti, e ci fu perfino un dio che presiedeva allo starnuto. Vedi ARISTOT., *Probl.*, sez. 33, cap. 7. Il compito di presiedere all'accoppiamento fu diviso tra diversi dei, secondo la sua varia importanza o dignità.

titi naturali che inducono a ricercare il cibo e le altre cose necessarie. Agitato da speranze e timori di questa natura — specialmente dai timori — l'uomo scruta con curiosità tremebonda il corso delle cause future, ed esamina gli eventi vari e contraddittori della vita umana. E in questa scena confusa scorge, con occhi ancor più confusi e attoniti, le prime oscure tracce della divinità.

III

CONTINUA IL MEDESIMO ARGOMENTO

Ci troviamo in questo mondo come in un gran teatro, in cui i veri moventi o cause di ogni evento ci sono interamente celati: né abbiamo sufficiente saggezza per prevedere, o potere per prevenire, i mali che continuamente ci minacciano. Siamo sempre in bilico fra vita e morte, salute e malattia, ricchezza e miseria, distribuite nella specie umana da cause segrete e sconosciute, che operano spesso in modo inatteso, sempre inesplicabile. Queste *cause ignote* divengono allora oggetto costante delle nostre speranze e dei nostri timori, e mentre le passioni sono sempre mantenute in allarme da un'ansiosa aspettativa degli eventi, l'immaginazione è occupata anch'essa a formarsi un'idea dei poteri ai quali siamo interamente sottomessi. Se gli uomini potessero anatomizzare la natura secondo la filosofia più probabile o, almeno, più comprensibile, troverebbero che tali cause non sono altro che l'organizzazione e la struttura particolare delle minute particelle che costituiscono i loro corpi e gli oggetti esterni; e che tuttti gli eventi che li preoccupano tanto sono effetti di un meccanismo regolare e costante.

Ma questa filosofia supera la comprensione del volgo ignorante, che può solo concepire la *cause ignote* in maniera generica e confusa, quantunque poi, rivolgendo continuamente l'immaginazione verso lo stesso oggetto, si sforzi di farsene un'idea precisa e distinta. Quanto più gli uo-

mini considerano queste cause in se stesse e l'incertezza dei loro effetti, tanta minor soddisfazione ricavano dalle loro ricerche; e dovranno abbandonare, sebbene a malincuore, un tentativo così arduo, a meno che una tendenza innata nella loro natura non li conduca ad un sistema abbastanza soddisfacente.

Tutti gli uomini generalmente tendono a concepire gli altri esseri come simili a loro stessi, ed a trasferire in ogni oggetto le qualità più familiari, più intimamente presenti alla loro coscienza. Noi vediamo volti umani nella luna, armate nelle nuvole. E per una tendenza naturale, se non siamo ammaestrati dall'esperienza e dalla riflessione, attribuiamo malizia o buon volere ad ogni cosa che ci urta o ci piace. Di qui la frequenza e la bellezza della *prosopopea* in poesia; ove alberi, montagne e fiumi sono personificati, e le parti inanimate della natura acquistano sentimenti e passioni. E sebbene queste figure poetiche non giovino a sedurre la nostra credenza, giovano almeno a svelare quella tendenza fantastica, senza la quale non potrebbero apparire belle né naturali.

Né un dio del fiume o un'Amadriade figurano sempre come personaggi meramente poetici o immaginari; possono, talvolta, entrare nel credo del volgo ignorante, quando ogni bosco ed ogni campo appaiono posseduti da uno speciale *genio* o potere che li abiti e li protegga. Inoltre anche i filosofi non sono del tutto esenti da questa fragilità naturale, ma spesso attribuiscono ad oggetti inanimati l'orrore per il vuoto, le simpatie, le antipatie, ed altri sentimenti propri della natura umana.

L'assurdo non è minore quando noi volgiamo in alto i nostri occhi e proiettiamo, come troppo spesso avviene, le passioni e debolezze umane sulla divinità, rappresentandola come gelosa e vendicativa, capricciosa e parziale, insomma come un uomo cattivo e folle, in tutto e per tutto, a parte il potere superiore e l'autorità. Nessuna meraviglia, allora, che il genere umano, assolutamente ignaro delle cause e insieme così ansioso riguardo alle sue fortune future, si senta senz'altro soggetto a quei poteri invisibili dotati di sentimento

e di intelligenza. Le *cause sconosciute* che occupano continuamente il pensiero degli uomini, presentandosi sempre sotto lo stesso aspetto, appariranno tutte della stessa specie o genere. Ben presto attribuiremo loro pensiero, ragione, passioni, e talvolta anche membra e figura umane, così da renderle più somiglianti a noi stessi.

Quanto più il corso della vita umana è governato dal caso, tanto più gli uomini diventano superstiziosi; lo si vede in particolare nei giocatori e nei marinai che, pur essendo le persone meno capaci di seria riflessione, tuttavia sono pieni di paure frivole e superstiziose. Gli dei, dice Coriolano in Dionigi di Alicarnasso [1], hanno una certa influenza in ogni cosa; ma soprattutto in guerra, dove gli eventi sono tanto incerti. Poiché tutta la vita umana, specialmente prima che fossero istituiti l'ordine e il buon governo, era soggetta agli accidenti fortuiti, è naturale che la superstizione dovesse prevalere ovunque nelle età barbare, e indurre gli uomini a profonde indagini sui poteri invisibili, arbitri della loro felicità o della loro miseria.

Ignari di astronomia e anatomia delle piante e degli animali, troppo poco curiosi per osservare la disposizione mirabile delle cause finali, non riconoscevano ancora un creatore primo e uno spirito supremo che solo, con la sua volontà onnipotente, avesse dato ordine all'intera costituzione della natura. Un'idea così grandiosa eccede le loro menti limitate, le quali non possono osservare la bellezza dell'opera, né comprendere la grandezza del suo autore. Essi suppongono che le loro divinità — quantunque potenti ed invisibili — non siano che una sorta di creature umane, o forse sovrumane, ma ancor dotate di passioni e appetiti, membra e organi corporei umani. Tali esseri limitati, benché arbitri dei fatti umani, sono incapaci, da soli, di estendere ovunque la loro influenza, e debbono moltiplicarsi per sorvegliare gli infiniti eventi che si svolgono sulla faccia di questo mondo. Così ogni luogo si popola di divinità locali; e così

[1] Lib. VIII, 33.

il politeismo ha prevalso, e prevale ancora, nella maggior parte dell'umanità ignorante [2].

Le varie passioni umane c'ispirano la nozione di un potere invisibile ed intelligente: così la speranza e il timore, la gratitudine e l'afflizione. Ma se esaminiamo i nostri cuori o osserviamo la realtà intorno a noi, troveremo che l'uomo piega molto più spesso i ginocchi per le passioni tristi che non per quelle piacevoli. La prosperità è accolta facilmente come cosa dovuta, e si pongono poche domande circa la sua causa o il suo autore. Ci riempie di allegria, di alacrità e di attività, di un vivo gusto per i piaceri sociali e sensuali. Finché questo stato d'animo dura, l'uomo ha poco agio o poca inclinazione per pensare ai mondi ignoti ed invisibili. Invece, ogni evento disastroso ci allarma, ci spinge a indagare le sue cause. Ci coglie l'apprensione per il futuro; e la mente, immersa nella diffidenza, nel terrore e nella tristezza, ricorre a ogni mezzo per propiziarsi quei segreti poteri intelligenti, dai quali suppone che la nostra fortuna dipenda.

Nessun luogo comune è tanto usato dai predicatori, quanto l'esibizione dei vantaggi che l'afflizione produce, ispirando all'uomo sensi di vera religione, soggiogando la sua sicurezza di sé e la sua sensualità, le quali, in tempi prosperi, possono farlo dimentico della divina provvidenza. Né questo luogo comune vige soltanto nelle religioni moderne. Anche

[2] I seguenti versi di Euripide cadono così a proposito, che non posso trattenermi dal citarli:

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν πιστόν, οὔτ' εὐδοξία,
Οὔτ' αὖ καλῶς πράσσοντα μὴ πράξειν κακῶς,
Φύρουσι δ' αὔθ' οἱ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω,
Ταραγμὸν ἐντιθέντες, ὡς ἀγνωσίᾳ
Σέβωμεν αὐτούς.

(« Non c'è niente di certo al mondo; né la gloria, né la prosperità. Gli dei mettono confusione in tutta la vita, mischiano ogni cosa con il suo contrario; in modo che noi, per la nostra ignoranza ed incertezza, si debba rendere loro un maggior tributo di rispetto e riverenza ») *Hecuba*, vv. 956 sgg.

gli antichi l'impiegarono: « La fortuna non ha mai elargito senza invidia agli uomini — dice uno storico greco — una felicità pura. A tutti i suoi doni unisce sempre qualche evento doloroso, per indurre l'uomo a venerare gli dei, che sarebbe capace invece di trascurare e di dimenticare, nel corso di una continua prosperità »[3].

Quale età o periodo della vita è più disposto alla superstizione? Il più debole e il più timido. Quale sesso? Può darsi la stessa risposta. « Esempi di ogni genere di superstizione — dice Strabone[4] — sono le donne. Sono loro che incitano l'uomo alla preghiera, alle suppliche, all'osservanza dei giorni dedicati agli dei. È difficile trovare uno che viva lontano dalle donne, e tuttavia insista in tali pratiche. E niente, per questa ragione, può esser più improbabile di ciò che si narra di un certo ordine di uomini fra i geti, i quali avrebbero praticato il celibato e sarebbero stati nonostante ciò i più fanatici religiosi ». È un ragionamento che potrebbe insinuare in noi una cattiva opinione circa la devozione dei monaci, se l'esperienza, forse non altrettanto corrente ai tempi di Strabone, non c'insegnasse che si può ben praticare il celibato e professar la castità, pur coltivando le più intime relazioni e il più vivo affetto per quel sesso debole e pio.

IV

DIVINITÀ CHE NON SONO CONSIDERATE CREATRICI E COSTITUTRICI DEL MONDO

La sola concezione teologica che raccoglie un consenso quasi universale è quella che afferma l'esistenza nel mondo di un potere invisibile ed intelligente. Ma se questo potere sia supremo o subordinato, prerogativa di un solo essere o ripartito fra molti, e quali attributi, qualità, connessioni

[3] Diod. Sic., lib. III, 47.
[4] Lib. VI, 297.

o princìpi di azione debbono ascriversi a questi esseri: su tutti questi punti v'è gran differenza fra i vari sistemi di teologia. I nostri antenati in Europa, prima della rinascita delle lettere, credevano come noi oggi che vi fosse un supremo Dio autore della natura, il cui potere — sebbene incontrollabile per se stesso — si esercitava spesso tramite i suoi angeli e i messi a lui sottoposti, esecutori dei suoi divini propositi. Ma credevano anche che tutta la natura fosse popolata di altri poteri invisibili: fate, demoni, folletti, spiritelli; esseri più forti e più elevati degli uomini, ma molto inferiori alle nature celestiali che circondano il trono di Dio. Supponiamo ora che qualcuno, ai nostri giorni, neghi l'esistenza di Dio e degli angeli; la sua empietà non meriterebbe giustamente la definizione di ateismo, anche se egli avesse ammesso con ragioni strane e capziose che le favole degli elfi e delle fate sono valide e ben fondate? Tra una tale persona ed un teista genuino corre una differenza infinitamente più grande di quella che passa fra la stessa persona e un'altra, che escluda assolutamente ogni potere invisibile ed intelligente. Ed è un errore fare un sol fascio di opinioni così opposte, soltanto per una rassomiglianza casuale di nomi, priva di ogni identità di significato.

Chiunque consideri bene la questione, si renderà conto che gli dèi di tutti i politeisti non sono migliori dei folletti e delle fate cui credevano i nostri antenati, né meritano più culto o venerazione. Codesti sedicenti devoti non sono che atei superstiziosi, che non concepiscono nessun essere corrispondente alla nostra idea della divinità. Non un principio dello spirito o del pensiero, né un supremo governo, né un piano o un'intenzione divina nella fabbrica del mondo.

I cinesi, quando le loro preghiere non vengono esaudite, percuotono i loro idoli [1]. La prima pietra un po' grossa in cui i lapponi notino una figura straordinaria diviene per loro una divinità [2]. I mitologi egizi, per giustificare il culto degli animali, dicevano che gli dèi perseguitati dalla violenza

[1] Père le Compte.
[2] REGNARD, *Voyage de Laponie.*

dei figli della Terra, loro nemici, erano stati obbligati in altri tempi a nascondersi sotto sembianze di bestie [3]. I cauni, abitanti dell'Asia Minore, si rifiutano di ammettere fra loro divinità straniere, si radunano in certe stagioni armati di tutto punto, e si mettono a batter l'aria con le loro lance, procedendo così fino alle frontiere, per espellere — pensano [4] — gli dei forestieri. « Neppure gli dei immortali — dicevano alcuni popoli germanici a Cesare — sono pari agli svevi » [5].

Molti mali, dice Dione, in Omero, a Venere ferita da Diomede, molti mali, figlia mia, hanno inflitto gli dei all'uomo. E molti mali, per contro, gli uomini hanno inflitto agli dei [6]. Non possiamo aprire nessun autore classico senza imbatterci in grossolane rappresentazioni delle divinità; e Longino [7] osserva a ragione che tali idee della natura divina, prese alla lettera, implicano un vero e proprio ateismo.

Qualche scrittore [8] è sorpreso dal fatto che le empietà d'Aristofane siano state non soltanto tollerate, ma perfino rappresentate ed applaudite dagli ateniesi, popolo così superstizioso e geloso della pubblica religione, capace perfino di mandare a morte Socrate per la sua supposta incredulità. Ma quegli scrittori non pensano che le immagini burlesche e familiari sotto le quali quel commediografo presenta gli dei, anziché apparire empie, coincidono appunto con le concezioni che gli antichi si facevano delle loro divinità. Quale condotta può esser più criminosa di quella di Giove nell'*Anfitrione*? Eppure la commedia, che rappresenta le sue gesta galanti, si supponeva molto gradita al dio, e a Roma veniva fatta rappresentare dalle autorità pubbliche quando

[3] DIOD. SIC., lib. I, 86; LUCIAN., *De sacrificiis*, 14. OVIDIO allude alla stessa tradizione in *Metam.*, lib. V, v. 321. Così anche MANIL., lib. IV, 800.

[4] HERODOT., lib. I, 172.

[5] CAES., *Comment. de bello Gallico*, lib. IV, 7.

[6] *Iliade*, lib. V, 382.

[7] Cap. IX.

[8] PIERRE BRUMOY, *Théâtre des Grecs*, e FONTENELLE, *Histoire des Oracles*.

lo Stato era minacciato dalla peste, dalla fame o da pubbliche calamità [9]. I romani pensavano che, come un vecchio libertino, si dovesse molto compiacere di sentir recitare le sue prime avventure, e niente fosse egualmente adatto a lusingare la sua vanità.

I lacedemoni, dice Senofonte [10], quando sono in guerra, pregano la mattina molto presto per prevenire i loro nemici e accaparrarsi così i primi favori del dio. Possiamo dedurre da un brano di Seneca che i devoti frequentatori dei templi solevano intendersela con il sacrestano per esser posti vicino all'immagine della divinità, donde pensavano che le loro preghiere potessero esser sentite meglio [11]. I tiri, quando furono assediati da Alessandro Magno, incatenarono la statua di Ercole per impedire un eventuale passaggio della divinità al nemico [12]. Augusto, perduta due volte la flotta a causa dei temporali, proibì di portare in processione Nettuno con gli altri dei, e immaginò di essersi vendicato a sufficienza con tale espediente [13]. Dopo la morte di Germanico il popolo era così arrabbiato con i suoi dei che giunse a lapidarli nei templi, e ne proclamò la destituzione [14].

Attribuire l'origine e la costituzione dell'universo a esseri così imperfetti è cosa che non ha mai tentato nessun politeista o idolatra. Esiodo, i cui scritti, insieme con quelli di Omero, contengono il sistema canonico delle cose divine [15], Esiodo — dico — suppone che tanto gli dei quanto gli uomini siano stati egualmente generati da poteri sconosciuti della natura [16]. In tutta la sua *Teogonia* troviamo soltanto

[9] Arnob., *Adversus nationes*, lib. VII, 507.
[10] *De laced. republ.*, 13.
[11] *Epistole*, XLI.
[12] Quint. Curz., lib. IV, cap. 3; Diod. Sic., lib. XVII, 41.
[13] Suet., *Vita Aug.*. cap. 16.
[14] Id., *Vita Cal.*, cap. 5.
[15] Herodot., lib. II, 53; Lucian., *Jupiter confutatus, de luctu, Saturn.*, ecc.
[16] Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ'ἄνθρωποι [« Dalla medesima origine provennero gli dei e gli uomini mortali »]: Hesiod., *Opera et dies*, v. 108.

un esempio di creazione o produzione volontaria, quello di Pandora, la quale tuttavia fu creata per vendetta e per punir Prometeo d'aver rubato il fuoco celeste e di averne fatto dono agli uomini [17]. Pare quindi che gli antichi mitologi abbiano accolto piuttosto l'idea di generazione che non quella di creazione o formazione, e abbiano spiegata così l'origine dell'universo.

Ovidio, che viveva in un'età colta ed era stato istruito dai filosofi circa i princìpi della creazione o formazione divina del mondo, trovando tuttavia che quest'idea non si accorda con la sua mitologia popolare, la lascia vaga, ai margini del suo sistema. *Quisquis fuit ille deorum?* [18] Quale che sia il dio, dice, che ha dissipato il caos e introdotto l'ordine nell'universo, non può essere Saturno, né Giove, né Nettuno, né alcuna delle divinità accettate dal paganesimo. Il suo sistema teologico non gli suggeriva nulla in proposito, ed egli lascia la questione indecisa.

Diodoro Siculo [19], iniziando la sua opera con l'enumerazione delle opinioni più ragionevoli circa l'origine del mondo, non fa menzione di una divinità o di uno spirito intelligente; benché appaia evidente dalla sua storia che era assai più incline alla superstizione che all'irreligiosità. E in un altro passo [20], parlando degli itiofagi, popolo dell'India, dice che, essendo molto difficile rintracciare la loro discendenza, dobbiamo concludere che sono *aborigeni*, cioè non generati, e che la loro razza si propaga da tutta l'eternità, come hanno ben detto alcuni fisiologi trattando dell'origine della natura. « Ma su argomenti come questi — aggiunge lo storico — che eccedono ogni umana capacità, possiamo ben accorgerci che chi più parla meno sa; e pur raggiungendo una persuasiva parvenza di verità con i suoi ragionamenti, rimane estremamente lontano dal reale e dal vero ».

È un'opinione ben strana ai nostri occhi, per essere ab-

17 *Teogonia*, v. 570.
18 *Metamorfosi*, lib. I, 32.
19 Lib. I, 6 sgg.
20 Lib. III, 20.

bracciata da un devoto dichiarato e zelante! [21] Ma era proprio un mero caso che il problema dell'origine del mondo entrasse a quei tempi nei sistemi religiosi, o fosse trattato dai teologi. Solo i filosofi costruivano sistemi del genere, e solo molto tardi escogitarono uno spirito e un'intelligenza suprema come causa prima del tutto. A quei tempi era così lontano dall'esser stimato profano chi spiegasse l'origine delle cose senza divinità, che Talete, Anassimene, Eraclito ed altri, i quali abbracciarono un tal sistema di cosmogonia, non furono confutati; laddove Anassagora, il primo teista fra i filosofi, fu forse accusato per primo di ateismo [22].

Sesto Empirico [23] testimonia che Epicuro, da ragazzo, leggeva con il suo precettore questi versi di Esiodo:

> Più antico tra tutti gli esseri, sorse dapprima il *caos*
> Poi la *terra* immensa, sede di tutto.

Il giovane mostrò per la prima volta il suo genio domandando: il caos donde sorse? Ma il precettore replicò che avrebbe dovuto ricorrere ai filosofi per la soluzione di tali problemi. Da quel momento Epicuro abbandonò la filo-

[21] Lo stesso autore, che sa far benissimo a meno di Dio nello spiegare l'origine del mondo, considera empi coloro che osano dedurre da cause fisiche i più comuni avvenimenti: terremoti, temporali, inondazioni, e devotamente li attribuisce alla collera di Giove e di Nettuno. È perciò manifesto donde tragga i suoi principi religiosi: lib. XV, cap. 48, p. 364, *ex ed. Rhodomanni.*

[22] Sarebbe facile spiegare perché Talete, Anassimandro e i filosofi antichi che furono atei passarono per ortodossi presso i pagani, mentre Anassagora e Socrate, che furono teisti, furono tacciati d'empietà. La forza cieca della natura che ha potuto generare gli uomini, ha creato anche Giove e Nettuno, che — essendo i più forti — son divenuti oggetto di culto. Laddove sotto il governo di un'intelligenza sovrana, causa prima del tutto, tali esseri fantastici non esistono, o son posti in uno stato di dipendenza che li menoma molto. Platone dice che il delitto di cui Anassagora fu incolpato consisté nell'aver negato la divinità degli astri, dei pianeti e di altre cose create (*De Leg.*, lib. X, 886 D).

[23] *Adversus Mathem.*, 480.

logia e tutti gli altri studi per dedicarsi alla scienza, che sola poteva risolvere questioni così sublimi.

Era impossibile che il volgo spingesse così innanzi le sue ricerche, o fondasse i suoi sistemi religiosi sul ragionamento, in un tempo in cui gli stessi filologi e mitologi — vediamo — non avevano ancora manifestata tanta penetrazione. Ed anche i filosofi che scrissero su tali argomenti concordavano senz'altro con le teorie più grossolane, ed ammettevano che gli dei e l'uomo fossero stati originati insieme dalla notte e dal caos; o dal fuoco, dall'acqua, dall'aria o da qualunque altro elemento che ritenevano dominante.

Né solo riguardo alla loro prima origine si suppose che gli dei dipendessero dalla potenza della natura. Durante tutta la loro esistenza soggiacevano al dominio del fato o del destino. « Pensate alla forza della necessità — dice Agrippa al popolo romano — la forza cui anche gli dei debbono sottomettersi »[24].

E Plinio il Giovane[25], interprete di questo modo di pensare, dice che nell'oscurità, nella confusione e nell'orrore che seguì la prima eruzione del Vesuvio, alcuni eran certi che tutta la natura stesse per diroccare, e che gli dei e gli uomini stessero per essere coinvolti in una rovina comune.

Dobbiamo essere davvero generosi perciò nel degnare del nome di religione un sistema di teologia così imperfetto, mettendolo alla pari con altri sistemi che si fondano su princìpi più giusti e più elevati. Per conto mio, ammetto a malincuore che anche i princìpi di Marco Aurelio, Plutarco e alcuni altri *stoici* ed *accademici* — sebbene molto più raffinati della superstizione pagana — siano degni del nome onorevole di teismo. Perché, se la mitologia dei pagani somiglia all'antico sistema europeo degli esseri spirituali, escludendo Dio e gli angeli, e lasciando soltanto le fate e i folletti, si può ben dire che il credo di codesti filosofi escluda la divinità e lasci solo angeli e fate.

[24] DION. ALICARN., lib. VI, 54.
[25] *Epist.*, Lib. VI.

V

VARIE FORME DI POLITEISMO: ALLEGORIA, CULTO DEGLI EROI

Ma il nostro compito presente consiste soprattutto nel considerare il politeismo[1] grossolano del volgo, e nel ravvisarne i vari aspetti negli stessi princìpi della natura umana, donde derivano.

Chiunque stabilisca razionalmente l'esistenza di un potere invisibile ed intelligente, deve trarre i suoi argomenti dalla mirabile armonia della natura, e supporre che il mondo sia opera dell'essere divino che è causa originaria di tutte le cose. Ma il politeista volgare, ben lungi dall'ammettere una tale idea, deifica ogni parte dell'universo e concepisce le produzioni più rilevanti della natura come altrettante divinità reali. Il sole, la luna, le stelle, secondo il suo sistema, sono altrettanti dèi. Le fontane sono abitate da ninfe, e gli alberi da amadriadi. Anche scimmie, cani, gatti ed altri animali diventano spesso sacri ai suoi occhi, gli ispirano una venerazione religiosa. Così, se da un lato è forte la tendenza dell'uomo a credere all'esistenza in natura di un potere invisibile ed intelligente, altrettanto forte è d'altro lato la sua inclinazione a fermare la mente su oggetti sensibili e visibili: e, per fondere insieme queste due opposte tendenze, egli finisce per collocare il potere invisibile in qualche oggetto visibile.

Inoltre la distribuzione delle divinità secondo province distinte fa sì che allegorie fisiche o morali entrino a far parte dei sistemi volgari di politeismo. Il dio della guerra sarà naturalmente rappresentato furioso, crudele ed impetuoso. Il dio della poesia, elegante, delicato ed amabile. Il dio del commercio — specialmente nei primi tempi —

[1] [(Ed. L-Q, t) « e l'idolatria ». (*N.d.C.*)]

furbo e imbroglione. Le allegorie supposte da Omero e da altri mitologi — lo concedo — sono spesso così stravaganti, che uomini sensati non possono non rifiutarle, e considerarle mero prodotto della fantasia o della sottigliezza dei critici e dei commentatori. Ma che l'allegoria sia presente nelle mitologie pagane è innegabile anche per chi meno riflette. Cupido figlio di Venere, le Muse figlie della Memoria, Prometeo il fratello saggio ed Epimeteo lo stolto, Igea la dea della sanità discendente da Esculapio dio della medicina: chi non vede in questi e in molti altri esempi le tracce evidenti dell'allegoria? Quando si suppone che un dio presieda a qualche passione, avvenimento, o insieme di azioni, è quasi inevitabile dargli una genealogia, attributi ed atti conformi ai suoi supposti poteri ed alla sua influenza, e fingere similitudini o paragoni, sempre graditi allo spirito umano.

Non dobbiamo credere che allegorie ben elaborate siano un prodotto dell'ignoranza e della superstizione, poiché nessuna opera di genio richiede maggior delicatezza, e fu raramente eseguita con successo. Che la *Paura* ed il *Terrore* siano i figli di Marte è giusto; ma perché anche di Venere? [2] Che l'*Armonia* sia figlia di Venere va bene, ma perché anche di Marte? [3] Che il *Sonno* sia fratello della morte è naturale, ma perché presentarlo innamorato di una delle Grazie? [4] E poiché i mitologi antichi cadono in errori così grossolani e palpabili, non abbiamo certamente nessun motivo per attenderci da loro allegorie raffinate e compiute come quelle che qualcuno si è sforzato di dedurre dalle loro finzioni.

Lucrezio fu evidentemente sedotto dalle apparenze fortemente allegoriche presenti nelle finzioni pagane. Egli si rivolge dapprima a Venere, come alla divinità genitrice che anima, rinnova e beatifica l'universo. Ma è subito travolto dall'incoerenza della mitologia, quando prega questo personaggio allegorico di placare le furie del suo amante Marte:

[2] HESIOD., *Teog.*, v. 935.
[3] *Ibid.*, e PLUT., *Vita Pelop.*, 19.
[4] *Illiade*, XIV, 267.

idea non dedotta dall'allegoria, ma dalla religione popolare, che Lucrezio da buon epicureo non avrebbe dovuto ammettere [5].

Le divinità del volgo sono ben poco superiori alle creature umane: se gli uomini provano un vivo sentimento di venerazione o gratitudine per un eroe o un pubblico benefattore, nulla sembra loro più naturale che convertirlo in un dio e riempire i cieli di reclute tratte dal genere umano. Si crede che molte divinità del mondo antico fossero un tempo uomini, che la loro *apoteosi* fosse frutto dell'ammirazione e dell'affetto del popolo. La storia vera delle loro avventure, corrotta dalla tradizione e sublimata, divenne un repertorio di favole, soprattutto passando fra le mani di poeti, allegoristi e preti, che via via la complicavano per sbigottire il volgo ignorante.

Anche pittori e scultori sfruttarono per proprio conto i misteri sacri, fornendo agli uomini figurazioni sensibili delle divinità sotto sembianze umane, che alimentavano il pubblico culto e ne fissavano gli oggetti. In mancanza di queste arti, durante le età rudi e barbare l'uomo deifica piante, animali ed anche oggetti brutti inanimati; e piuttosto che fare a meno di un oggetto sensibile di culto, incarna la divinità in forme così goffe. Se in quei tempi uno statuario siriaco avesse potuto scolpire una figura di Apollo, certo la pietra conica detta Eliogabalo non sarebbe mai divenuta oggetto di un'adorazione così profonda e non sarebbe stata considerata una rappresentazione del dio Sole [6].

Stilpone fu bandito dal consiglio dell'Areopago per aver asserito che la Minerva della cittadella non era una divinità, ma semplice opera dello scultore Fidia [7]. Che grado di ragionevolezza dovremo dunque aspettarci dalle credenze reli-

[5] [Questo capoverso, nelle edizioni L-P, era dato in nota. (*N.d.C.*)]

[6] HERODIAN., lib. V, 3, 10. Giove Ammone è rappresentato da Curzio come una divinità dello stesso genere: lib. IV, cap. 7. Gli arabi ed i pessinuntiani adoravano anche pietre informi come divinità: ARNOB., lib. VI, 496 a. Di tanto la loro dabbenaggine eccedeva quella degli egiziani.

[7] DIOG. LAERT., II, 116.

giose degli altri popoli, se ateniesi e areopagiti avevano concezioni così grossolane?

Questi sono dunque i princìpi naturali del politeismo, insiti nella natura umana, poco o punto soggetti al capriccio o al caso. Poiché le *cause* che generano la felicità o l'infelicità sono in generale poco note e molto incerte, la nostra ansietà si sforza di foggiarsene un'idea determinata; e non trova espediente migliore che rappresentarsele come attività intelligenti e volitive analoghe a noi superiori solo, talvolta, in potere e saggezza. L'influenza limitata di tali agenti e la loro grande affinità con la debolezza umana sono all'origine delle varie ripartizioni e divisioni della loro autorità, donde nascono le allegorie. Gli stessi princìpi inducono naturalmente a deificare i mortali eccellenti per potere, coraggio o intelletto, dando luogo al culto degli eroi, insieme con le storie favolose della tradizione mitologica in tutte le sue forme barbare e strane. E poiché un'intelligenza invisibile e spirituale è cosa troppo raffinata per il volgo, esso l'associa naturalmente con una rappresentazione sensibile: nelle parti della natura o in statue, immagini e pitture in cui un'età più raffinata raffigura le sue divinità.

Quasi tutti gli idolatri, di ogni età o paese, concordano con tali princìpi o concezioni generali; anche i particolari caratteri e i domìni che assegnano alle divinità non differiscono molto [8]. I viaggiatori e conquistatori greci e romani ritrovavano ovunque senza difficoltà i loro dei e dicevano: questo è Mercurio, questa Venere; questo è Marte, questo Nettuno, comunque quegli dei si chiamassero nel linguaggio straniero. La dea Hertha dei nostri antenati sassoni, secondo Tacito [9], non era altro che la *Mater Tellus* dei romani, e la congettura era evidentemente giusta.

[8] Cfr. a proposito della religione dei galli, CAES., *De bello Gallico*, lib. VI, 17.

[9] *De moribus Germ.*, 40.

VI

NASCITA DEL TEISMO DAL POLITEISMO

La dottrina di un dio supremo autore della natura è molto antica, e s'è diffusa in nazioni grandi e popolose, e vi è stata accolta da persone di ogni rango e condizione. Ma si ingannerebbe chi immaginasse che tale dottrina debba il suo successo ai ragionamenti inconfutabili sui quali si fonda: non terrebbe conto della grossolanità delle masse e dei pregiudizi incurabili che le legano alle loro superstizioni peculiari. Anche oggi, in Europa, se chiedete ad un popolano perché crede in un creatore onnipotente del mondo, non vi menzionerà la bellezza delle cause finali, che ignora completamente. Non vi porgerà la mano per invitarvi a contemplare l'agilità e la varietà delle giunture delle falangi, che rendono le dita flessibili in uno stesso senso, e l'opposizione bilanciata del pollice; non la volterà per farvi notare le parti molli e tante altre caratteristiche che la rendono così adatta ai fini cui fu destinata. È avezzo a tutto ciò da sempre, e considera questi fatti con indifferenza e disinteresse. Vi parlerà della morte subitanea ed inaspettata di un tale, della caduta e della contusione di un altro, dell'eccessiva siccità di una stagione, del freddo e della piovosità di una stagione, del freddo e della piovosità di un'altra. Attribuirà tutto ciò all'opera immediata di una provvidenza. E gli eventi che alla luce della ragione sarebbero il maggior ostacolo per il riconoscimento di un'intelligenza suprema, sono per lui i soli argomenti atti a dimostrarne l'esistenza.

Molti teisti, anche fra i più zelanti e sottili, hanno negata una provvidenza *particolare*, ed hanno asserito che lo spirito sovrano o primo principio di tutte le cose, una volta fissate le leggi generali che governano la natura, dà libero e ininterrotto corso a tali leggi, e non disturba via via con volizioni particolari l'ordine fisso degli eventi. L'argomento principale a difesa del teismo ci è dato proprio — dicono

— dalla bella armonia e dalla rigida osservanza di tali leggi, che ci suggeriscono anche come rispondere alle principali obiezioni che possono esser contrapposte loro. Ma questi argomenti sono così astrusi per la maggioranza che se qualcuno imputa tutti gli eventi a cause naturali e rimuove l'intervento particolare della divinità, è subito sospettato della peggiore empietà: « Poca filosofia — dice Bacone — rende l'uomo ateo: molta, lo riconcilia con la religione ». Poiché l'uomo è spinto dai pregiudizi superstiziosi a dare troppo peso a quisquilie: ma non appena queste lo deludono, con un po' di riflessione si accorge che il corso della natura è regolare ed uniforme, e tutta la sua fede vacilla e cade. Scopre poi, riflettendo maggiormente, che proprio tale regolarità ed uniformità è la maggior prova di una finalità, di una suprema intelligenza, e ritorna alla fede che aveva disertata; né può stabilirla su base più ferma e duratura.

Le convulsioni della natura, i disordini, i prodigi, i miracoli, pur essendo eventi che contraddicono il disegno di un saggio governatore, generano tuttavia nell'uomo forti sentimenti religiosi, poiché le loro cause sembrano del tutto ignote e inesplicabili. La follia, il furore, la rabbia ed una immaginazione esaltata, pur avvilendo l'uomo al livello delle bestie, sono considerate spesso per la stessa ragione gli stati d'animo più propizi a un'immediata comunicazione con la divinità.

Possiamo dunque concludere che il volgo, anche nelle nazioni che hanno abbracciato il teismo, fonda tale dottrina su princìpi irrazionali e superstiziosi, non per via dimostrativa, ma secondo un modo di pensare più conforme al suo genio e alle sue capacità.

Può avvenire che presso un popolo idolatra, sebbene si ammetta l'esistenza di molte divinità limitate, venga poi scelto un Dio solo come oggetto di culto e di adorazione speciale. Tale popolo può anche supporre che, quando fu fatta la ripartizione di potere e di territori fra gli dei, il suo paese fosse soggetto alla giurisdizione di quella particolare divinità; o, modellando le cose celesti su quelle di quaggiù, può rappresentarsi un dio come principe o magistrato supre-

mo degli altri, che governa con autorità, come un sovrano terreno i suoi sudditi e vassalli, pur essendo di eguale natura. Che un tal dio venga considerato patrono particolare oppure sovrano generale dei cieli, certo è che i suoi devoti si sforzeranno con ogni mezzo di propiziarselo: e supponendo che gradisca, come loro, la lode e l'adulazione, non gli lesineranno esagerazione o elogio nelle preghiere che gli rivolgono. Quanto più li colpirà il timore e l'angoscia, tanto più gli uomini inventeranno nuove forme di adulazione; ed anche chi supera il predecessore nel gonfiare i titoli della divinità può esser certo che sarà superato a sua volta da altri con più pompose lusinghe. Così si procede fino all'infinito, oltre il quale non si può procedere.

E tutto andrebbe bene se — sforzandosi di procedere oltre e rappresentare una mirabile semplicità — gli uomini non cadessero nel misero ineffabile, distruggendo così la natura intelligente della loro divinità, unico fondamento di un culto o di un'adorazione razionale. Tuttavia, se si limitano alla nozione di un essere perfetto creatore del mondo, concordano casualmente con i princìpi della ragione e con la vera filosofia; sebbene a tale nozione siano guidati non dalla ragione — ne sono del tutto incapaci — ma dalle adulazioni e dai timori della più volgare superstizione.

Avviene spesso nelle nazioni barbare, e talvolta anche in quelle civili, che quando è esaurita ogni possibile adulazione volta a compiacere il principe dispotico, quando in lui è stata esaltata al massimo grado ogni qualità umana, i servili cortigiani lo rappresentino infine come una vera e propria divinità, e lo additino al popolo come oggetto di adorazione. Com'è più naturale che un dio limitato, immaginato soltanto dapprima come autore immediato dei mali e dei beni dell'uomo, figuri infine come architetto e artefice supremo dell'universo!

Anche dove questa nozione di una divinità suprema si è affermata, benché sembri dover spodestare ogni altro culto ed invilire ogni altro oggetto di riverenza, ciò non avviene. Così se un popolo crede all'esistenza di divinità tutelari inferiori, come santi o angeli, la sua devozione verso tali esseri

diviene sempre maggiore ed usurpa l'adorazione dovuta alla divinità suprema. Maria Vergine è riuscita ad usurpare, fino ai tempi della Riforma, alcuni attributi dell'Onnipotente, e non fu che una donna virtuosa. Dio e san Nicola si danno la mano nelle preci e invocazioni dei moscoviti.

Così la divinità che per amore di Europa si convertì in toro, e per ambizione detronizzò suo padre Saturno, divenne l'*Optimus Maximus* dei pagani. Così il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe divenne la divinità suprema, lo Jehovah ebraico [1].

I domenicani che negarono l'immacolata concezione non furono mai fortunati, anche se ragioni politiche impedirono alla Chiesa romana di condannarli. I francescani invece godettero la massima popolarità. Ma nel quinto secolo, come apprendiamo da Boulainvilliers [2], un francescano italiano sostenne che, durante i tre giorni in cui Cristo rimase sepolto, si dissolse l'unione ipostatica, e la sua natura umana non fu oggetto appropriato di adorazione in quei giorni. Non era necessario il dono profetico per rendersi conto che una bestemmia così grossolana ed empia sarebbe subito incorsa nell'anatema del popolo. Donde i grandi insulti dei domenicani, che poterono così consolarsi dei rovesci subiti nella guerra sull'immacolata concezione [3].

Piuttosto che abbandonare questa tendenza all'adulazione, i devoti di ogni età si sono sempre ravvolti nelle più impensabili assurdità e contraddizioni.

Omero, in un passo, chiama Oceano e Teti i genitori primi

[1] [Al posto di questa frase, nelle bozze di stampa si leggeva: « Così la divinità che il volgo ebraico considerava esclusivamente come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe divenne il loro Jehovah, creatore del mondo ».

Nelle edizioni L-N si leggeva invece: « Così, nonostante la sublime idea suggerita da Mosè e dai profeti, sembra tuttavia che la gran parte del volgo ebraico concepisse l'Essere supremo come una semplice divinità locale o un patrono nazionale ». (*N.d.C.*)]

[2] *Histoire abregée*, p. 499.

[3] [Questo capoverso, nelle edizioni L-P, costituiva una nota alla parola ' Onnipotente ' che compare due capoversi più sopra. (*N.d.C.*)]

di tutte le cose, secondo la tradizione e la mitologia corrente dei greci. In un altro luogo non può trattenersi dal lusingare Giove, la divinità regnante, con gli stessi nomi magnifici, e lo chiama padre degli dei e degli uomini. Dimenticava come ogni tempio, ogni via fossero pieni degli antenati, degli zii, dei fratelli e delle sorelle di Giove; che era, in realtà, nulla più che una canaglia, un parricida e un usurpatore. La stesa contraddizione può osservarsi in Esiodo, tanto meno scusabile, in quanto si proponeva di scoprire la vera genealogia degli dei.

Se vi fosse una religione (incoerenza di cui possiamo sospettare il maomettismo) che dipingesse a volte la divinità con i colori più sublimi, come creatrice del cielo e della terra, e a volte [4] la umiliasse quasi al livello delle creature umane per poteri e facoltà, attribuendole contemporaneamente le infermità, passioni e parzialità proprie del genere umano, questa religione, una volta estinta, sarebbe citata come esempio delle contraddizioni legate alle concezioni grossolane e volgari, spontanee nell'uomo, in contrasto con la sua tendenza continua all'adulazione ed all'esagerazione. Nulla quindi proverà la divinità di una religione, più che il fatto di essere esente (e per fortuna è questo il caso del cristianesimo) dalle tipiche contraddizioni della natura umana.

VII

CONFERMA DI QUESTA DOTTRINA

In origine, il volgo si rappresenta la divinità come un essere limitato, e la considera soltanto la causa specifica della

[4] [Nelle bozze di stampa, al posto di questa frase, si leggeva invece: « a volte la umiliasse al livello delle creature umane fino al punto di rappresentarla in contesa con un uomo, o a passeggio nella frescura della sera, o mentre volta le terga, o mentre scende dal cielo per informarsi su ciò che accade sulla terra: attribuendole ... ». (*N.d.C.*)]

salute o dei malanni, dell'abbondanza o del bisogno, della prosperità o dell'avversità; ma quando ha a che fare con rappresentazioni più raffinate, stima pericoloso rifiutare il proprio assenso. Direte che la vostra divinità è finita e limitata nelle sue perfezioni, che può esser sopraffatta da una forza più grande, che è soggetta alle passioni ed alle infermità degli uomini, che ebbe un principio e potrà avere una fine? Il volgo non oserà dir questo; ma pensando di garantirsi, a ogni buon conto, con le più calde lusinghe, simula estasi e rapimento, e si sforza così di propiziarsi il suo dio.

A conferma di ciò possiamo osservare che l'assenso del volgo è, in questo caso, meramente verbale; e che esso è incapace di concepire davvero le qualità sublimi che apparentemente attribuisce alla divinità. L'idea che se ne forma, nonostante il linguaggio pomposo, è povera e incoerente come prima.

L'intelligenza originaria — dicono i magi — principio primo di tutte le cose, si svela *immediatamente* soltanto all'intelletto e allo spirito; ma ha posto il sole come immagine di sé nell'universo visibile; e allorché quel gran luminare diffonde i suoi raggi sulla terra e nel firmamento, non è che una scialba copia della gloria che risiede nel più alto dei cieli. Se volete schivare l'ira di quest'essere divino, dovete badare a non poggiare in terra i piedi nudi, non sputare nel fuoco, né gettarvi acqua sopra, anche se una città intera brucerà [1].

Chi può esprimere le perfezioni dell'onnipontente? dice il maomettano. Anche le sue opere più nobili non sono che polvere e fango al suo cospetto. Come potrà la conoscenza dell'uomo approssimarsi alle sue perfezioni infinite? Il suo sorriso e la sua benevolenza rendono felice l'uomo per sempre, e per assicurare tutto ciò ai vostri bimbi il miglior modo è tagliar loro, da piccoli, un lembo di pelle largo circa mezzo soldo. Prendete due pezzi di stoffa [2] — dicono i *cattolici romani* — di un pollice o un pollice e mezzo circa, uniteli

[1] HYDE, *De religione veterum Persarum.*
[2] Lo scapolare.

agli angoli con due cordoni o due nastri lunghi circa sedici pollici, passateveli sul capo in modo che uno posi sul petto e un altro sulle spalle, e badate che stiano ben aderenti al corpo: non c'è miglior segreto per raccomandarsi all'essere infinito che esiste d'eternità in eternità.

I geti, ch'erano detti immortali perché credevano alla immortalità dell'anima, erano autentici teisti ed *unitari*. Affermavano che la loro divinità, Zamolxis, era l'unico vero dio, e che i culti degli altri popoli erano dedicati a pure e semplici finzioni e chimere. Ma i loro princìpi religiosi eran forse più raffinati, in armonia con queste pretese grandiose? Ogni cinque anni sacrificavano una vittima umana, spedendola al dio come messo dei loro bisogni e necessità. E quando la divinità tuonava ne restavano così impermaliti che le rendevano la pariglia, scagliandole frecce e non sottraendosi a un combattimento così ineguale. Questa almeno è la testimonianza di Erodoto[3] sul teismo dei geti immortali.

VIII

FLUSSO E RIFLUSSO DI POLITEISMO E TEISMO

Va osservato che i princìpi della religione subiscono come un perpetuo flusso e riflusso nello spirito umano: l'uomo tende per natura a elevarsi dall'idolatria al teismo, e a ricadere dal teismo nell'idolatria. Il volgo, cioè la gran maggioranza degli uomini, eccetto ben pochi, ignorante e rozzo com'è, non può elevarsi in contemplazione fino ai cieli, né penetrare con sottili disquisizioni la segreta struttura dei corpi animali e vegetali, fino a scoprire uno spirito supremo o una provvidenza originaria che ponga ordine in ogni parte della natura. Considera queste opere mirabili da un punto di vista più angusto ed egoistico; trova che le

[3] Lib. IV, 94.

sue stesse felicità e miserie dipendono dall'influenza segreta e dal concorso imprevisto di eventi esterni, e scruta con vigile attenzione le *cause ignote* che governano gli eventi naturali e dispensano piacere e pena, bene o male, mediante influssi potenti ma silenziosi. Alle cause ignote si fa appello in ogni occasione; e tali parvenze generiche, tali confuse immagini, sono mèta perpetua delle speranze e dei timori, delle brame e apprensioni umane. Gradualmente la fervida immaginazione dell'uomo, trovandosi a disagio dinanzi alle immagini astratte che la ossessionano, che continuamente l'assediano comincia a renderle più definite e a rivestirle di forme adeguate alla sua comprensione naturale. Se le rappresenta sensibili e intelligenti, così com'è l'uomo, mosso dall'amore e dall'odio, sensibile alle offerte ed alle suppliche, alle preghiere ed ai sacrifizi. Di qui l'origine della religione, di qui anche l'origine dell'idolatria e del politeismo.

Ma lo stesso ansioso desiderio di felicità, che dà vita all'idea di un potere intelligente e invisibile, non concede all'uomo di conservarne a lungo la prima e semplice concezione: un essere potente ma limitato, arbitro del fato umano ma schiavo del destino e della natura. Le lodi e l'adulazione esagerata degli uomini magnificano tale idea primitiva, ed elevano le divinità all'estremo della perfezione, generando infine gli attributi di unità ed infinità, semplicità e spiritualità. Sono idee sottili, che per essere troppo sproporzionate alla comprensione del volgo non conservano a lungo la loro purezza originale, ma richiedono a proprio sostegno la nozione di mediatori inferiori o di agenti subalterni, interposti fra gli uomini e la divinità suprema.

Questi semidei o mezzani, partecipando maggiormente della natura umana ed essendole più familiari, divengono oggetti principali di culto, reintroducono gradualmente la idolatria già bandita dalle preghiere ardenti e dai panegirici dei mortali timorosi e indigenti. Ma poiché queste religioni idolatriche decadono in concezioni ogni giorno più grossolane e volgari, finiscono per distruggersi da sé e a causa delle turpi rappresentazioni che si foggiano delle loro divinità tornano a rifluire nel deismo.

In questa rivoluzione alterna dei sentimenti umani v'è una tendenza così forte a ritornare di nuovo all'idolatria, che neanche la precauzione più grande potrà ostacolarla. Se ne sono accorti alcuni teisti, soprattutto gli ebrei ed i maomettani, come si deduce dal fatto che bandirono le arti della scultura e della pittura, e non concessero che si impiegassero marmi e colori a rappresentare nemmeno figure antropomorfe, temendo che la debolezza umana ne generasse idolatria. L'intelletto infermo degli uomini non si soddisfa nel concepire la divinità come un puro spirito di un'intelligenza perfetta, e tuttavia i terrori naturali li trattengono dall'imputarle la minima traccia di limitazione o di imperfezione. Gli uomini fluttuano fra questi sentimenti opposti. La loro inferma natura li trascina in basso, da una divinità onnipontente e spirituale ad una limitata e corporea, e da una divinità corporea e limitata ad una statua o ad una rappresentazione visibile. La tendenza ad elevarsi li solleva in alto, dalla statua o dall'immagine materiale al potere invisibile, e dal potere invisibile ad una divinità infinitamente perfetta, creatrice e sovrana dell'universo.

IX

PARAGONE FRA QUESTE RELIGIONI PER QUANTO RIGUARDA LA PERSECUZIONE E LA TOLLERANZA

Il politeismo, o culto idolatrico interamente fondato sulla tradizione popolare, ha un grande inconveniente: può autorizzare qualsiasi pratica o opinione, per quanto barbara o corrotta. I furfanti hanno mano libera nel frodare i credenti, fino a escludere ogni moralità e umanità del sistema religioso. D'altra parte l'idolatria ha un vantaggio evidente: limitando i poteri e le funzioni delle sue divinità, ammette naturalmente gli dei delle altre sette e degli altri popoli a godersi una porzione di divinità, e li concilia tutti, come

fa anche con i riti, le cerimonie o le tradizioni [1]. Il teismo è proprio l'opposto, sia nei suoi vantaggi che nei suoi svantaggi. Poiché questo sistema suppone un solo dio — perfetto per razionalità e bontà — deve, se rettamente inteso, bandire ogni cosa frivola, irragionevole o inumana dalle credenze religiose, ed offrire agli uomini, come esempio, i più seducenti modelli di giustizia e benevolenza. Tuttavia questi enormi vantaggi non sono sopraffatti (ciò sarebbe impossibile), ma sminuiti alquanto dagli ostacoli dovuti ai vizi ed ai pregiudizi degli uomini. Quando venga riconosciuto un solo oggetto di devozione, il culto di altre divinità è considerato assurdo ed empio. Inoltre questa unità di fede e di cerimonie, ed offre ai malvagi la possibilità di additare i loro avversari come empi e meritevoli della vendetta non solo divina, ma anche umana. E poiché ogni setta è convinta che la sua fede e il suo culto sono proprio quelli graditi alla divinità, e non sa rendersi conto di come lo stesso essere possa compiacersi di riti e princìpi diversi e magari opposti, le singole sette entrano fatalmente in conflitto tra loro, e scaricano l'una sull'altra rancore e sacro zelo, le passioni umane più furiose ed implacabili.

Lo spirito tollerante degli idolatri antichi e moderni è evidente per chi pratichi scritti di storici o di viaggiatori. Quali sono — si chiese all'oracolo di Delfo — i riti o i culti più accetti agli dei? Quelli legalmente vigenti in ogni città, rispose l'oracolo [2]. Pare che a quei tempi i preti fossero in grado di garantire la salute eterna anche a persone di con-

[1] Verrio Flacco, citato da PLIN., lib. XXVIII, cap. 2, dice che i romani, prima di assediare una città, usavano invocare i numi tutelari del luogo, e cercavano di indurli a tradire i loro antichi protetti promettendo loro maggior copia di onori. Perciò avvolgevano in un religioso mistero i nomi delle loro divinità tutelari, temendo che i nemici della repubblica potessero chiamarla al proprio servizio con lo stesso procedimento. Infatti, senza il nome, pensavano, non c'era nulla da fare. Plinio dice che l'invocazione corrente era conservata ai suoi tempi nel rituale pontificio, e Macrobio ne ha tramandata una copia, tratta dai segreti di Sammonico Sereno.

[2] XENOPH., *Memor.*, lib. I, 3, 1.

fessioni diverse dalla loro. Di solito i romani adottavano gli dèi dei popoli conquistati, né ponevano in questione gli attributi delle divinità locali e nazionali nel cui territorio risiedevano. Tuttavia le guerre e le persecuzioni degli idolatri egiziani sono eccezioni a questa regola, ma gli antichi autori le spiegano con ragioni singolari e notevoli. Le divinità delle diverse sette egizie erano animali di diverse specie, e poiché erano in guerra continua tra loro, anche i loro devoti scendevano in lizza. Gli adoratori dei cani non potevano rimanere a lungo in pace con quelli dei gatti o dei lupi [3]. Ma ove non sorgesse qualche dissidio del genere, le superstizioni egiziane non furono intolleranti come comunemente si crede; così, apprendiamo da Erodoto [4] che Amasis contribuì largamente alla ricostruzione del tempio di Delfo.

L'intolleranza di quasi tutte le religioni che tengono fede all'unità di Dio è caratteristica quanto la tolleranza dei politeisti. Lo spirito implacabilmente fanatico degli ebrei è ben noto. Il maomettismo sorse con princìpi ancor più sanguinari, ed ancor oggi condanna, anche se non con il fuoco e il rogo, tutte le altre sette. E se, fra i cristiani, gli inglesi e gli olandesi hanno abbracciato princìpi di tolleranza, l'eccezione si deve alla fermezza del magistrato civile contro le pressioni continue dei preti e dei bigotti.

I discepoli di Zoroastro chiusero le porte del cielo a tutti, tranne ai magi [5]. Nulla poté ostacolare l'avanzata dei persiani in Grecia più del furioso zelo di questo popolo contro i templi e le immagini dei greci. E dopo la disfatta dell'impero, troviamo Alessandro, politeista, dedito a ristabilire immediatamente il culto dei babilonesi, che i loro primi prìncipi monoteisti avevano estirpato con cura [6]. Anzi, l'attaccamento cieco e devoto alle superstizioni dei greci non gli impedì di sacrificare secondo i riti e le cerimonie babilonesi [7].

[3] Plut., *De Iside et Osiride*, cap. 72.
[4] Lib. II, 180.
[5] Hyde, *De relig. veter. Persarum.*
[6] Arrian., *De exped.*, lib. III, 16; VII, 17.
[7] *Ibid.*

Il politeismo è così socievole che se anche incontra, in una religione avversa ostilità e ferocia, difficilmente se ne sdegna o se ne tiene lontano. Augusto lodò moltissimo la riservatezza di suo nipote Caio Cesare, allorché questo principe, passando per Gerusalemme, non si degnò sacrificare secondo la legge giudaica. Ma perché l'imperatore romano approvò tanto questa condotta? Solo perché la religione ebraica era considerata dai pagani ignobile e barbara [8].

Mi azzarderò ad affermare che di rado la corruzione del politeismo o dell'idolatria è più perniciosa alla società di quella di un teismo [9] spinto ad eccessi fanatici. I sacrifici umani dei cartaginesi, dei messicani e di altri popoli barbari [10] eccedono di poco l'Inquisizione e le persecuzioni di Roma e di Madrid. Perché, a parte il fatto che lo spargimento di sangue non fu certo così grande nel primo caso come nell'ultimo: a parte questo, dico, le vittime umane, scelte a sorte o in base a segni esteriori, non avevano molta importanza per il resto della società.

Invece virtù, conoscenza, amore per la libertà, erano le qualità che attraevano sul capo di chi le aveva le vendette degli inquisitori; e una volta tolte di mezzo, il consorzio umano piombava nella ignoranza, nella corruzione e nella schiavitù più vergognosa. L'assassinio illegale di un sol uomo, consumato da un tiranno, è più pernicioso della morte di mille per pestilenza, carestia, od altra cieca calamità.

[8] SUET., *Vita Aug.*, cap. 93.

[9] *Corruptio optimi pessima.*

[10] Molti popoli si sono macchiati del delitto dei sacrifici umani; sebbene, forse, questa empia superstizione non abbia mai avuto gran diffusione negli Stati civili, eccettuata Cartagine. I tiri se ne liberarono prestissimo. Un sacrificio è concepito come un dono; e far dono di una cosa al dio significa distruggerla e renderla inutile agli uomini, bruciando ciò che è solido, gettando ciò che è liquido, uccidendo ciò che è animato. In mancanza di meglio, crediamo di farle un dono facendo un torto a noi stessi; e immaginiamo di dar così — almeno — una prova del nostro buon volere e della nostra adorazione. In tal modo la nostra devozione mercenaria ci inganna e immagina di ingannare la divinità.

Nel tempio di Diana all'Ariccia, vicino a Roma, chiunque assassinava il prete in carica era nominato suo legittimo successore [11]. Che singolare istituzione! Infatti, per quanto barbariche e sanguinose appaiano ai laici, le superstizioni volgari danno sempre luogo a vantaggi per il clero nel suo insieme.

X

RIGUARDO AL CORAGGIO E ALL'AVVILIMENTO

Dal paragone tra il teismo e l'idolatria possiamo dedurre altre osservazioni, che confermeranno ancora la massima corrente secondo la quale la corruzione delle cose migliori dà luogo alle peggiori.

Quando la divinità vien rappresentata come alcunché di infinitamente superiore al genere umano, questa credenza — quantunque giusta — può, unita ai terrori superstiziosi, sommergere lo spirito umano nell'umiliazione e nell'avvilimento più profondi, e presentargli le virtù monacali della mortificazione, della penitenza, dell'umiltà e della sofferenza passiva come le sole doti accettabili. Ma se gli dei sono concepiti come superiori agli uomini soltanto di poco, e si crede che alcuni di essi siano stati promossi da tale rango inferiore, ci troviamo molto più a nostro agio quando ci rivolgiamo ad essi, e possiamo anche — senza empietà — aspirare talvolta ad emularli ed a rivaleggiare con loro. Di qui l'attività, la vivacità, il coraggio, la magnanimità, l'amore per la libertà, e tutte le virtù che fanno grande un popolo.

Gli eroi pagani corrispondono esattamente ai santi papisti ed ai dervisci maomettani. Il posto di Ercole, di Teseo, di Ettore, di Romolo, ora è preso da Domenico, Francesco, Antonio e Benedetto. Un tempo, per conquistare gli onori celesti, si distruggevano i mostri, si soggiogavano tiranni, si

[11] STRABO., lib. V, 239; SUET., *Vita Cal.*, 35.

difendeva la patria; poi venne la moda di fustigarsi e indossare cilici, avvilirsi ed umiliarsi, sottomettersi ed obbedire come schiavi.

Fu di grande incitamento per il pio Alessandro, nelle spedizioni guerresche, la rivalità con Ercole e Bacco, ai quali giustamente pretese di essere superiore [1]. Quando Brasida, nobile e generoso spartano, cadde in combattimento, gli abitanti di Anfipoli — città della quale aveva assunto la difesa — gli tributarono onori da eroe [2]. E in generale tutti i greci elevavano a questo primo grado di divinità tutti i fondatori di Stati e di colonie, compensandoli così delle loro fatiche.

Ciò ha fatto osservare al Machiavelli [3] che le dottrine della religione cristiana (cattolica, perché non ne conosceva altre), che raccomandano solo il coraggio passivo e la sofferenza, soggiogano lo spirito degli uomini e lo configgono nella schiavitù e nella soggezione. Osservazione certamente giusta, se non ci fossero nel consorzio umano altre forze che modellano lo spirito ed il carattere di una religione.

Brasida prese un topo, ma il topo lo morse, ed egli allora lo lasciò andare: « Non c'è essere così miserabile — disse — che non possa salvarsi se ha il coraggio di difender se stesso » [4]. Bellarmino tollerava con pazienza e umiltà di farsi rodere dalle pulci e altri odiosi insetti. « Noi avremo il cielo — diceva — a ricompensa delle nostre sofferenze. Ma queste povere creature hanno soltanto la gioia della vita presente » [5]. Ecco la differenza che corre fra le massime di un eroe greco e quelle di un santo cattolico.

[1] ARRIAN., *passim*.
[2] TUCID., lib. V, 11.
[3] *Discorsi*, lib. IV.
[4] PLUT., *Apophth.*
[5] BAYLE, articolo *Bellarmino.*

XI

RIGUARDO ALLA RAGIONEVOLEZZA O ALL'ASSURDITÀ

C'è un'altra osservazione da fare in proposito, e un'ulteriore conferma della massima che la corruzione delle cose migliori genera le peggiori. Se esaminiamo senza pregiudizi le antiche mitologie pagane che si leggono nei poeti, non vi scopriremo assurdità così mostruose come potremmo attenderci. Quale difficoltà c'è nel concepire che lo stesso potere o principio — qualunque esso sia — il quale formò questo mondo visibile, gli uomini e gli animali, abbia prodotto anche una specie di creature intelligenti, di più raffinata sostanza e di autorità maggiore delle altre? Che poi queste creature siano capricciose, vendicative, passionali, voluttuose, è facilmente ammissibile: non c'è circostanza più atta a favorire tali vizi, in noi, dell'assenza di un'autorità assoluta. Insomma, tutto il sistema mitologico è tanto naturale che può ben essersi realizzato qua o là, sulla gran varietà di pianeti e di mondi esistenti.

L'obiezione principale nei suoi confronti, quanto al nostro pianeta, è che non ci sono buoni argomenti né prove che lo confermino. L'antica tradizione, sulla quale si fondano preti e teologi pagani, è una prova assai debole; e tramandava anche un tal numero di versioni contraddittorie — tutte sostenute da un'eguale autorità — che fu assolutamente impossibile privilegiarne una qualsiasi. Gli scritti polemici dei sacerdoti pagani si possono raccogliere in pochi volumi, e tutta la loro teologia consiste più in narrazioni tradizionali ed in pratiche superstiziose che non in argomenti ed in controversie filosofiche.

Ma quando il teismo costituisce il principio fondamentale della religione popolare, siccome questa credenza è conforme alla sana ragione, la filosofia si fonde bene con il sistema teologico. E se i dogmi di questo sistema son contenuti in un libro come il *Corano*, o fissati da un'autorità visibile come il romano pontefice, i filosofi speculativi hanno la tendenza

spontanea a conformarsi a una teoria installata in loro fin dalla prima infanzia, dotata di un certo grado di consistenza e di uniformità, Ma le apparenze deludono, e la filosofia si sentirà presto male appaiata con la sua collega, e anziché sviluppare di pari passo con lei i princìpi religiosi, si lascia corrompere e si pone al servizio della superstizione. Per di più deve conciliare e accomodare le inevitabili incoerenze: si può ben dire che tutte le teologie popolari, e specialmente la scolastica, siano proprio affamate di assurdità e di contraddizioni. Se questa teologia non oltrepassasse la ragione ed il senso comune, la sua dottrina apparirebbe troppo facile e familiare. Bisogna suscitar meraviglia, simulare misteri, avvolgersi in tenebrose brume; bisogna far credere ai devoti, i quali agognano di domare la propria ragione ribelle, che aver fede nei sofismi incomprensibili significhi acquistar merito.

La storia ecclesiastica conferma queste riflessioni. Quando nasce una controversia, ci son sempre persone che pretendono di predirne con certezza la soluzione. Prevarrà di certo l'opinione — dicono — più contraria al senso comune, anche se ai fini del sistema nel suo insieme ciò non è necessario. Sebbene l'accusa di eresia possa rimanere sospesa per qualche tempo su tutti i disputanti, finirà per colpire gli adepti della ragione. Chiunque — si asserisce — conosca i dogmi ariani, pelagiani, erastiani, sociniani, sabelliani, euticiani, nestoriani, monoteliti, ecc., per non parlare dei protestanti, il cui fato è ancora incerto, si renderà conto di quanto sia vera quest'asserzione. Un sistema diviene infine tanto più assurdo, quanto più è ragionevole e filosofico da principio.

Opporsi al torrente della religione scolastica con fragili massime, come: « È impossibile che la stessa cosa sia e non sia. Il tutto è minore della parte. Due e tre fanno cinque ... », sarebbe come pretendere di fermar l'oceano con un giunco. Volete far ribellare la vostra ragione profana contro il sacro mistero? Nessuna punizione sarà sufficientemente adeguata alla vostra empietà. E i roghi che bruciarono gli eretici gioveranno a sterminare i filosofi.

XII

RIGUARDO AL DUBBIO E ALLA CONVINZIONE

Incontriamo ogni giorno pirronisti storici, i quali ritengono impossibile che qualsiasi popolo abbia creduto princìpi assurdi come quelli del paganesimo greco od egizio; ma sono poi così dogmatici riguardo alla religione, da pensare che le stesse assurdità non si trovino in altre comunioni. Cambise aveva questo pregiudizio; derise empiamente e persino ferì Api — il gran dio degli egiziani — che al suo occhio profano non apparve altro che un grasso toro pezzato. Ma Erodoto ascrive giustamente quest'impeto di passione a una vera e propria follia. Altrimenti, dice lo storico, non avrebbe mai affrontato un culto stabilito: giacché in fatto di religione — continua — ogni popolo è soddisfatto della sua, e pensa di esser superiore a tutti gli altri.

Bisogna ammettere che la setta cattolica romana è molto colta; e che nessuna comunione, eccetto la chiesa anglicana, può contenderle tale primato fra tutte le chiese cristiane. Tuttavia Averroé — il famoso arabo — che senza dubbio aveva sentito parlare delle superstizioni egizie, dichiara che la più assurda e insensata tra le religioni è quella i cui devoti mangiano la loro divinità dopo averla creata.

Io credo infatti che in tutto il paganesimo non ci sia dogma così ridicolo come quello della *presenza reale.* È così assurdo che sfugge a qualsiasi prova razionale. E ci sono anche storielle in proposito, magari un po' irriverenti, che però i cattolici stessi amano riferire. Una volta — si narra — un prete, invece del sacramento, prese un gettone caduto per caso nell'acqua santa. Il comunicato aspettò pazientemente per qualche tempo che il sacramento gli si sciogliesse in bocca; ma sentendo invece che restava intiero, lo sputò. « Non vorrei — gridò al prete — che vi foste sbagliato: non vorrei che mi aveste dato Dio Padre ... è così duro che non riesco a inghiottirlo ».

Un famoso generale, di servizio in Russia, andando a Parigi per farsi curare le ferite, portò con sé un giovane prigioniero turco. Alcuni dottori di Sorbona (dogmatici come i dervisci di Costantinopoli), addolorati dal fatto che il povero turco dovesse esser dannato in eterno per mancanza d'istruzione, sollecitarono assiduamente Mustafà a farsi cristiano, e gli promisero — per incoraggiarlo — molto buon vino in questo mondo e il paradiso nell'altro. Questi adescamenti vinsero la sua resistenza, e dopo essere stato ben istruito e catechizzato, il turco si apprestò a ricevere i sacramenti del battesimo e della santa cena.

Il prete, tuttavia, per far bene le cose, continuò a catechizzarlo, e il giorno dopo la comunione, gli chiese di nuovo: « Quanti dèi ci sono? ». « Nessuno », risponde Benedetto, ché tale era il suo vero nome. « Come, nessuno! » grida il prete. « Sicuro — dice il buon proselite — mi avete sempre insegnato che c'è un solo Dio: e ieri me lo sono mangiato ».

Ecco le dottrine dei nostri fratelli cattolici. Ma noi vi siamo così avvezzi che non ce ne meravigliamo punto, anche se in futuro potrà risultare difficile persuadere la gente che qualche bipede implume abbia abbracciato princìpi simili. E c'è da scommettere mille contro uno che i popoli futuri avranno nel loro credo articoli altrettanto assurdi, cui daranno un devoto e implicito assenso.

Mi trovai una volta a Parigi nello stesso albergo dove abitava un ambasciatore di Tunisi, che dopo alcuni anni trascorsi a Londra tornava a casa passando per la Francia. Un giorno osservavo Sua eccellenza moresca che si divertiva a contemplare dall'atrio gli splendidi equipaggi di passaggio, quando capitarono per caso alcuni frati cappuccini che non avevano mai visto un turco; così come lui, dal canto suo, sebbene abituato ai vestiti europei, non aveva mai veduta la figura grottesca di un cappuccino. La meraviglia che si ispirarono a vicenda è indescrivibile: ma se il derviscio dell'ambasciata si fosse messo a disputare con quei francescani, la sorpresa reciproca sarebbe stata altrettanto grande. Così tutti gli uomini si osservano tra loro con sorpresa, e non è possibile ficcar loro in capo che il turbante dell'africano

è un'acconciatura non migliore né peggiore del cappuccio dell'europeo. « È un uomo molto onesto — disse il principe di Sallée parlando di Ruyter — peccato che sia cristiano ».

« Come potete adoperare porri e cipolle? », supponiamo che un sorbonista domandi a un prete di Sais. « Se adoriamo codeste cose — risponde costui — almeno non le mangiamo ». « Ma che razza d'oggetti di adorazione sono i gatti e le scimmie? », chiede il sapiente dottore. « Lo sono almeno quanto le reliquie o le ossa fradice dei martiri », risponde il non meno saputo antagonista. « Ma non siete pazzi — insiste il cattolico — a tagliarvi la gola l'un coll'altro, per decidere se si debba dar la preferenza al cavolo o al cocomero? ». « Sì — dice il pagano — lo concederò, se confesserete che è ancor più da matti azzuffarsi per volumi di sofismi, mille dei quali non valgono un cavolo né un cocomero » [1].

Ogni osservatore imparziale (ma disgraziatamente gli osservatori imparziali sono ben pochi) si renderà conto che, se per fondare qualsiasi sistema popolare bastasse esibire le assurdità degli altri sistemi, qualsiasi devoto di ogni fede potrebbe giustificare a sufficienza il proprio attaccamento cieco e bigotto ai princìpi nei quali è stato educato.

[1] È strano che la religione egiziana, tanto assurda, sia sembrata così somigliante a quella ebraica, che i più grandi geni dell'antichità non seppero distinguerle. Tacito — così pure Svetonio — riproducendo il decreto di Tiberio che bandiva da Roma i proseliti delle religioni ebraica ed egiziana, considerano come una sola cosa queste due fedi; e il decreto stesso pare fondato su tale giudizio: « Actum et de sacris Aegyptis Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis *ea superstitione* infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis; et si ob gravitatem coeli interissent, *vile damnum*. Ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent » (TACIT., *Annales*, lib. 2, cap. 85). « Externas caerimonias Aegyptios Judaicosque ritus compescuit; coactis qui *superstitione ea* tenebatur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere ecc. » (SUET., *Tiber.*, cap. 36). Quei savi pagani notavano qualcosa di comune nel genio di quei due popoli e nello spirito delle loro religioni; le diversità dei dogmi parvero loro troppo insignificanti per meritare attenzione.

Ma pur essendo privi di una comprensione così ampia delle ragioni del proprio credo (anzi, proprio perché ne sono privi), gli uomini traboccano di zelo religioso e di fede. Diodoro Siculo riferisce un notevole esempio, del quale fu testimone oculare[2]. Quando l'Egitto era sotto il terrore della dominazione romana, un legionario inavvertitamente commise il sacrilegio di uccidere un gatto: tutto il popolo insorse contro di lui con indescrivibile furia; il principe, malgrado i suoi sforzi, non riuscì a salvarlo. Sono certo che il senato e il popolo di Roma non avrebbero avuto allora tanto riguardo per le loro divinità nazionali. Poco dopo assegnarono a Augusto un trono in Olimpo, e avrebbero detronizzato tutti gli dei del cielo, se appena l'avesse desiderato. *Praesens divus habebitur Augustus*, dice Orazio. Questo è un punto molto importante: presso altri popoli, in altri tempi, la stessa circostanza non sarebbe stata accolta con tanta indifferenza[3].

Nonostante la santità della nostra religione, dice Tullio[4], nessun delitto è più comune fra noi del sacrilegio: si è mai sentito dire che un egiziano abbia violato il tempio di un gatto, di un ibis o di un coccodrillo? Non v'è tortura cui un egiziano non si sottoporrebbe, dice altrove lo stesso autore[5], piuttosto che ingiuriare un ibis, un'aspide, un gatto, un cane o un coccodrillo. È dunque verissimo ciò che osserva Dryden:

Quale che sia del dio la vil natura
O legno, o pietra, o oggetto più meschino
Lo zelante fedele il culto cura
Quasi che fosse fatto d'oro fino
(*Absalom and Achitophel*).

[2] Lib. I, 83.

[3] Quando Luigi XIV prese sotto la sua protezione il collegio gesuitico di Clermont, la comunità ordinò che si mettessero le insegne del re sul cancello, e tolse la croce per far loro posto. Ciò dette occasione all'epigramma:

Sustulit hinc Christi, posuitque insignia Regis
Impia gens, alium nescit habere Deum.

[4] *De natura deorum*, I, 29.

[5] *Tusc. quaest.*, lib. V, 27.

E così, più son vili i materiali di cui la divinità è composta, maggiore è la devozione che suscita nei petti dei devoti illusi. Esultano della loro vergogna e credono di acquistar merito agli occhi della divinità, sfidando per amor suo l'irrisione e le contumelie dei loro nemici. Diecimila crociati si schierano sotto lo stesso vessillo, e apertamente si gloriano di quei dogmi della propria religione che i loro avversari considerano più riprovevoli.

Riconosco che c'è un punto debole nel sistema teologico egizio, e del resto pochi sistemi del genere vanno esenti da difficoltà. È evidente che una coppia di gatti popolerebbe un regno in cinquant'anni, data la rapidità con cui si riproducono; e se il culto religioso durasse altri vent'anni, sarebbe più facile trovare un dio che un uomo, come diceva Petronio di qualche regione d'Italia. Ma infine i gatti farebbero morire di fame gli uomini, e resterebbero senza devoti né preti. È probabile quindi che quel saggio popolo, il più celebre nell'antichità per prudenza e sana politica, avesse previsto conseguenze così pericolose, concentrando il culto su divinità anziane e permettendosi di affogare la sacra progenie dei piccoli dèi poppanti, senza scrupoli né rimorsi. Così l'uso di adattare le pratiche religiose agli interessi temporali non può considerarsi in alcun modo un'invenzione recente.

Il saggio filosofo Varrone, parlando di religione, non pretende di scoprire nulla al di là di ciò che è probabile ed evidente. Tanto era il suo buon senso, e tanta la sua modestia! Ma l'appassionato, zelante Agostino [6], insulta lo scetticismo e la riservatezza del nobile romano, e professa per conto proprio la più assoluta fede e certezza. Tuttavia un poeta pagano contemporaneo del santo considera, a torto, il sistema di quest'ultimo così falso che anche la credulità dei bambini — dice — non li indurrebbe a prestarvi fede [7].

Non è forse strano che proprio ove l'errore è più facile tutti siano rigidi e dogmatici? E che lo zelo cresca spesso

[6] *De Civitate Dei*, lib. III, cap. 17.
[7] CLAUDII RUTILII NUMITIANI, *Iter*, lib. I, 394.

in proporzione dell'errore? *Moverunt*, dice Sparziano, *et ea tempestate, Judaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia*[8].

Se mai ci fu un popolo o un'epoca in cui la pubblica religione perse ogni autorità sugli uomini, dobbiamo credere che questa empietà regnasse apertamente in Roma durante l'età di Cicerone, e che lo stesso Cicerone, in ogni suo discorso e in ogni sua azione, ne fosse il partigiano più dichiarato. Ma sembra che quel grand'uomo, per quanto si prendesse libertà da scettico nei suoi scritti e nei suoi conversari filosofici, non meritasse tuttavia, nella vita d'ogni giorno, l'accusa di deismo o di empietà. Anche in famiglia e alla moglie Terenzia, con la quale si confidava, voleva apparire religioso e devoto; e ci resta una sua lettera, a lei indirizzata, in cui raccomanda seriamente di offrire sacrifici ad Apollo e ad Esculapio, in segno di gratitudine per aver recuperato la salute[9].

La devozione di Pompeo era molto più sincera. Tutta la sua condotta durante le guerre civili fu ispirata a gran riguardo per gli àuguri, i sogni, le profezie[10]. Augusto era intriso di superstizioni d'ogni sorta. Come si dice che il genio poetico di Milton non fiorisse mai spontaneo e abbondante in primavera, così Augusto notava che la sua disposizione ai sogni non era mai così perfetta né degna di fede durante tale stagione come nel resto dell'anno. Il grande e geniale imperatore si sentiva poi molto a disagio quando gli capitava di scambiare le scarpe, mettendo la destra al piede sinistro[11]. In breve, non si può dubitare che i devoti delle antiche superstizioni fossero numerosi in ogni Stato quanto quelli della religione moderna. La loro influenza era altrettanto universale, anche se non altrettanto grande; molti davano la propria adesione, anche se non in forma così decisa, precisa e dogmatica come oggi.

[8] *Vita Adriani*, 14.
[9] Lib. XIV, *epist.* 7.
[10] CICERO, *De divin.*, lib. II, cap. 24.
[11] SUET., *Vita Aug.*, capp. 90, 91, 92; PLIN., lib., II, cap. 5.

Possiamo osservare che, nonostante lo stile dogmatico ed imperioso di ogni superstizione, in ogni età la convinzione dei credenti è più simulata che reale, e difficilmente eguaglia la solida credenza e persuasione che ci guida nelle circostanze comuni della vita. Gli uomini non osano confessare neppure al proprio cuore i dubbi che nutrono in proposito. Ritengono meritoria la fede implicita, e nascondono a se stessi la propria reale infedeltà con le più ferme asserzioni e con la bigotteria più ostinata. Ma la natura resiste ai loro sforzi, né tollera che la luce incerta e crepuscolare affiorante in quelle tenebrose regioni eguagli le forti impressioni del senso comune e dell'esperienza. Il corso della vita d'ogni giorno smentisce le parole degli uomini e dimostra che il loro assenso in questioni del genere è un'inesplicabile operazione dello spirito, oscillante tra miscredenza e fede, e assai più prossima alla prima che alla seconda.

Lo spirito umano appare dunque una trama così rilassata e instabile, che sebbene ancor oggi tante persone trovino interesse a trattarlo con cesello e bulino, non riescono a incidervi durevolmente dogmi teologici. Non doveva verificarsi lo stesso fatto, in misura anche maggiore, nei tempi antichi, allorché gli addetti ai sacri riti erano tanti di meno? Non è meraviglia che le apparenze fossero allora così ingannevoli, e che in certe occasioni qualcuno potesse sembrare empio e nemico della religione vigente, senza esserlo in realtà, o almeno senza che le sue idee in proposito fossero note.

Un'altra causa, che rendeva le religioni antiche molto più deboli delle moderne, è che le prime furono *tradizionali*, mentre le seconde sono *scritturali*; e la tradizione è complessa, contraddittoria, a volte dubbia, sicché non era possibile ridurla ad una regola o ad un canone, o fissare un determinato articolo di fede. Le storie degli dèi erano innumerevoli come le leggende dei papi, e sebbene quasi ognuno prestasse fede a parte di esse, tuttavia nessuno poteva credere o conoscere il tutto: eppure ognuno avrebbe dovuto rendersi conto che nessuna parte aveva più saldi fondamenti delle altre.

Le tradizioni delle diverse città e nazioni erano sovente diametralmente opposte, e non si sarebbe potuta addurre nessuna buona ragione per preferire l'una all'altra. E poiché v'era un'infinità di storie la cui tradizione non era affatto sicura, le sfumature nella gamma degli articoli di fede fondamentali, rispetto a quelle finzioni incerte e precarie, erano quasi insensibili. Sicché la religione pagana svaniva come nebbia, non appena ci si avvicinava ad essa e la si esaminava a fondo. Non poté essere definita con dogmi e princìpi precisi. Sebbene ciò non bastasse a distogliere la gente da una fede così assurda — quando mai il volgo sarà ragionevole? — l'induceva tuttavia a tener fede ai propri princìpi con maggior perplessità ed esitazione, e poteva perfino suggerire a taluni pratiche e sentimenti che apparivano decisamente empi.

Possiamo aggiungere che le favole della religione pagana erano di per se stesse gaie, facili e familiari, senza diavoli, laghi di zolfo né altri spauracchi dell'immaginazione. Chi può non sorridere pensando agli amori di Marte e di Venere, alle scappatelle amorose di Giove e di Pan? Sotto questo punto di vista, il paganesimo era una religione veramente poetica, o piuttosto anche troppo leggiadra rispetto alla poesia seria. Troviamo che è stata adottata dai bardi moderni: i quali, pur considerando gli dèi come finzioni, ne parlano con libertà e irriverenza non maggiore di quanto facessero gli antichi rispetto a quelli ch'erano per loro oggetti di verace devozione.

Se un sistema religioso non ha impressionato profondamente lo spirito di un popolo, non se ne deve dedurre che sia stato rifiutato da tutti gli uomini di buon senso, o che i princìpi contrari, a dispetto di ogni pregiudizio di educazione, siano stati accolti con argomentazioni e dimostrazioni razionali. Mi domando se non sia più probabile la conclusione opposta. Quanto meno una superstizione appare importuna e presuntuosa, tanto meno provocherà collera e indignazione negli uomini, o li indurrà a indagare sui suoi fondamenti e sulle sue origini. D'altra parte è ovvio che l'impero che le fedi religiose esercitano sull'intelletto è ondeg-

giante e incerto, soggetto ad ogni mutamento di umore e dipendente dagli eventi che colpiscono momentaneamente l'immaginazione. La differenza è soltanto di gradi. Un antico alternerà in un solo discorso l'empietà e la superstizione; un moderno penserà spesso nella stessa maniera, pur essendo più guardingo nell'esprimersi [12].

Luciano ci dice apertamente [13] che chiunque non credeva alle più ridicole favole del paganesimo era considerato dal popolo profano ed empio. A che scopo questo piacevole autore avrebbe rivolto tutta la forza del suo spirito e della sua satira contro la religione nazionale, se essa non fosse stata accetta alla maggioranza dei suoi concittadini e contemporanei?

Livio [14] ammette francamente, come farebbe un teologo di oggi, l'incredulità corrente ai suoi tempi, ma la condanna altrettanto severamente. E chi può pensare che una superstizione nazionale, capace di ingannare un uomo di tanto ingegno, potesse non trarre in inganno anche la massa del popolo?

Gli stoici lodavano il loro saggio con epiteti magnifici e perfino empi; lui solo era ricco, libero, pari a un re, eguale agli dèi immortali. Dimenticavano di aggiungere che in acume e senno non era inferiore ad una vecchietta. Non v'è cosa più penosa delle credenze che questa setta nutriva in fatto di religione; mentre ritenevano, con i comuni àuguri, che fosse cattivo presagio un corvo che gracchiasse verso

[12] Ne fa fede questo notevole passo di Tacito: « Praeter multiplices rerum humanarum casus coelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta. Nec enim umquam atrocioribus populi Romani cladibus, magisve justis indiciis approbatum est, non esse curae Diis securitatem nostram, esse ultionem » (*Hist.*, lib. I, 3). Le proteste di Augusto contro Nettuno sono un esempio dello stesso genere. Se Augusto non credeva che Nettuno fosse un essere reale, dominatore del mare, che ragione aveva di adirarsi? E se lo credeva tale, non era follia irritarlo ancora di più? Si può far la stessa osservazione circa le esclamazioni di Quintiliano, a proposito della morte dei suoi figli (lib. VI, praef.).

[13] *Philopseudes*, 3.

[14] Lib. X, cap. 40.

sinistra, davano invece per buono il grido di una cornacchia dallo stesso lato. Panezio era il solo stoico greco che ponesse in dubbio gli àuguri e le divinazioni [15]. Marco Antonino [16] ci dice che egli stesso ricevette in sogno molte ammonizioni dagli dèi. È vero che Epitteto [17] ci proibisce di prendere in considerazione il linguaggio delle cornacchie e dei corvi, non tanto perché non dicano il vero, quanto perché ci annunziano soltanto che ci romperemo il collo o perderemo denaro, circostanze, a suo avviso, che non ci debbono preoccupare. Così lo stoico unisce al fanatismo filosofico la superstizione religiosa. La sua mente, tutta rivolta a questioni morali, sragiona in fatto di religione [18].

Platone [19] fa dire a Socrate che l'accusa d'empietà gli era stata rivolta soltanto perché si era rifiutato di credere a favole come quelle di Saturno che castra il padre Urano, e di Giove che detronizza Saturno. Tuttavia, in un altro dialogo, Socrate [20] confessa che la dottrina della mortalità dell'anima era bene accetta dal volgo. C'è forse contraddizione? Sì, certamente. Ma non in Platone; nel volgo, le cui credenze religiose sono assai eclettiche, particolarmente in un'epoca in cui la superstizione ha buona presa su di esso [21].

[15] CICERO, *De Divin.*, lib. I, capp. 3 e 7.

[16] Lib. I, 17.

[17] *Ench.*, 17.

[18] Gli stoici non erano ortodossi, ma credevano, come abbiamo visto, a parecchie superstizioni; e la massa indubbiamente credeva a quel che le si faceva credere.

[19] *Eutifrone*, 6.

[20] *Fedone*.

[21] La condotta di Senofonte, come egli stesso narra, mostra quanto fosse credulo il genere umano in quei tempi, e quanto siano incoerenti gli uomini nelle questioni religiose. Questo valoroso capitano, questo grande filosofo, discepolo di Socrate, che ci ha tramandato le più sottili speculazioni del suo maestro circa la natura di Dio, Senofonte — dico — crede alle più basse superstizioni del paganesimo. Se ne giudichi da ciò che segue: consulta — secondo il consiglio di Socrate — l'oracolo di Delfo prima di imbarcarsi per la spedizione di Ciro (*De exped.*, lib. III, p. 294, *ex ed. Leunclavii*). La notte successiva alla cattura dei generali, fece un sogno ambiguo, che tenne tuttavia in gran conto (ivi, p. 295). Lo starnuto gli sembrava felice presagio, e tale sembrava anche alla sua armata (ivi, p. 300). Arrivato al fiume Centrite fa un altro sogno, e il generale

Lo stesso Cicerone, che in famiglia si faceva passare per uomo pio, davanti ad un pubblico tribunale non si fa scrupolo di trattare la dottrina dell'al di là come una favola ridicola alla quale non si deve prestare attenzione [22]. Sallustio [23] dice che Cesare usava lo stesso linguaggio in pieno senato [24].

suo amico Cirosto lo valuta prezioso (ivi, lib. IV, p. 323). I greci soffrono per il vento del nord, e gli offrono un sacrifizio: lo storico osserva che esso immediatamente si placa (ivi, p. 329). Sul punto di fondare una colonia, differisce la sua opera per interrogare segretamente i sacrifizi (lib. V, p. 359). Fa da augure con abilità (ivi, p. 361). Rifiuta il comando offertogli, dopo aver osservato le vittime (lib. VI, p. 373). Leandro spartano rifiuta per la stessa ragione, pur essendo ambizioso (ivi, p. 392). Senofonte racconta un suo vecchio sogno con relativa interpretazione quando si riunisce a Ciro (p. 373). Nomina il luogo da cui Ercole discese all'inferno e parla di questo avvenimento come se lo credesse vero; dice che se ne vedono ancora le tracce (ivi, p. 375). L'armata rischia di morir di fame perché gli àuguri le impediscono di avanzare (pp. 382, 383). L'àugure Euclide suo amico non vuol credere che il suo amico Senofonte fosse tornato dalla spedizione senza danaro; consulta le interiora delle vittime, e si accorge che è proprio così (lib. VII, p. 475). Lo stesso filosofo, proponendo di sfruttare certe miniere per aumentare le entrate di Atene, consiglia di consultar prima l'oracolo (*De rat. red.*, p. 392). Se si esaminano attentamente questi fatti, si vedrà che non si tratta di frodi politiche. A quei tempi l'ipocrisia procurava scarso o nessun vantaggio. Da un'altra opera di Senofonte, *I detti memorabili*, si ricava che era considerato eretico; cosa che non avverrebbe ad un falso bigotto. La stessa ragione mi induce a credere che Newton, Locke, Clarke ed altri ancora abbiano abbracciata sinceramente la fede ariana o sociniana. Hanno torto quei libertini che se li vogliono additare come miscredenti ed ipocriti.

[22] *Pro Cluentio*, cap. 61.

[23] *De bello Catilin.*, 51.

[24] CICERONE, *Tusc. quaest.*, lib. I, capp. 5 e 6 e SENECA, *Epist.*, 24, come anche GIOVENALE, *Satire*, 2, 149, sostengono che non c'è ragazzo o vecchia che siano tanto creduloni da prestar fede ai racconti favolosi dei poeti sull'al di là. Perché allora Lucrezio esalta tanto il suo maestro, che ci ha liberati da quei terrori? Forse la massa degli uomini subisce la metamorfosi di Cefalo, così come ce la descrive PLATONE, *De rep.*, lib. I, 330. Finché era giovane e pieno di salute si rideva di queste storie dell'oltremondo; divenuto vecchio e infermo, cominciò a preoccuparsi pensando che potessero esser vere. È un fenomeno tutt'altro che insolito ai giorni nostri.

Ma che tutte queste libertà non implicassero un'infedeltà ed uno scetticismo totale ed universale da parte del volgo, è cosa troppo evidente perché si debba negarla. Mentre certi dogmi della religione nazionale sfioravano appena la mente, altri vi si radicavano profondamente. Il compito principale dei filosofi scettici consisteva nel mostrare che gli uni non erano più fondati degli altri. Tale è l'artificio di Cotta nei dialoghi *Sulla natura degli dèi.* L'autore confuta tutto il sistema mitologico guidando gradualmente l'ortodosso dalle favole più importanti, cui crede, alle più frivole, che ognuno trova ridicole. Dagli dèi alle dèe, dalle dèe alle ninfe, dalle ninfe ai fauni ed ai satiri: il suo maestro Carneade aveva impiegato lo stesso tipo di argomentazione [25].

In fin dei conti le differenze più notevoli fra una religione *tradizionale e mitologica* ed una *sistematica e scolastica* sono due: la prima è spesso più ragionevole, poiché consiste solo in una quantità di favole che, sebbene infondate, non implicano assurdità palesi o contraddizioni logiche; in secondo luogo, essa sfiora appena in superficie lo spirito umano, e per quanto sia universalmente accolta, non produce per fortuna una profonda impressione sugli affetti e sulla mente dell'uomo.

XIII

CONCEZIONI EMPIE DELLA NATURA DIVINA NELLE RELIGIONI POPOLARI DI ENTRAMBE LE SPECIE

La religione primitiva del genere umano nasce anzitutto dall'ansia riguardo agli eventi futuri. È facile immaginare quale idea l'uomo si possa fare dei poteri invisibili e ignoti, quando sia soggiogato da ogni sorta di cupi terrori. Immagini di vendetta, severità, crudeltà e malizia d'ogni genere si impongono e accrescono l'orrore che opprime e sbigot-

[25] SEXT. EMPIR., *Advers. mathem.*, lib. IX, 429.

tisce il devoto. Una volta che il panico ha invaso la sua mente, la fertile fantasia moltiplica sempre più i motivi di terrore; mentre l'oscurità profonda, o ancor peggio la luce incerta che ci circonda, ci rappresentano gli spettri della divinità sotto le più spaventose sembianze immaginabili. E non ci sarà abietta perversità che il devoto terrorizzato non possa attribuire, senza scrupolo, al suo dio.

Tale, da un primo punto di vista, lo stato naturale della religione. Ma se si considera d'altra parte lo spirito apologetico e propiziatorio inevitabilmente presente in tutte le religioni, tipica conseguenza di tali terrori, dovremmo attenderci che abbia il sopravvento un sistema teologico assolutamente diverso. Ogni virtù, ogni eccellenza sarà attribuita alla divinità, e nessuna esagerazione sarà giudicata degna delle perfezioni di cui appare dotata. Qualunque esaltato panegirico di essa sarà immediatamente accolto, senza alcuna verifica empirica o razionale: ne apparirà una conferma sufficiente il fatto che ci dà un'idea più magnifica del divino oggetto del nostro culto e della nostra adorazione.

V'è dunque contraddizione tra i diversi princìpi della natura umana che si combinano nella religione. I terrori naturali ci presentano l'idea di una divinità diabolica e malvagia. La tendenza all'adulazione ce ne fa concepire una eccellente e divina. E le influenze di questi opposti princìpi variano secondo le diverse condizioni dell'intelletto umano.

I popoli barbari e ignoranti, come gli africani, gli indiani, e anche i giapponesi, incapaci come sono di foggiarsi idee del potere e della conoscenza, adorano un essere che pur definiscono crudele e detestabile, anche se si guardano bene dal pronunciare un tale giudizio in pubblico o nel tempio, dove la divinità potrebbe sentirli.

Idee così rozze e approssimative della divinità perdurano a lungo presso tutti gli idolatri; e si può affermare con certezza che gli stessi greci non se ne liberarono mai interamente. Senofonte [1], in lode di Socrate, nota che questo filosofo non condivideva l'opinione volgare secondo la quale gli

[1] *Mem.*, lib. I, 19.

dèi sono al corrente di certe cose e altre ne ignorano. Sostenne che conoscono tutto: ciò che si fa, ciò che si dice, e anche ciò che si pensa. Ma poiché questo era un genere di filosofia [2] troppo superiore alle concezioni dei suoi concittadini, non ci deve sorprendere il fatto che costoro, nei libri e nelle conversazioni, biasimassero francamente le divinità che adoravano nei templi. Si noti, in particolare, che Erodoto non si faceva scrupolo di attribuire agli dèi l'invidia, sentimento tipico di una natura bassa e diabolica. Tuttavia gli inni pagani che si cantavano nelle pubbliche cerimonie non contenevano che laudi, anche quando le azioni attribuite agli dei erano le più barbare e detestabili. Quando il poeta Timoteo recitava a Diana un inno in cui enumerava, con i più grandi elogi, le azioni e gli attributi di questa dea capricciosa e crudele: « Possa tua figlia — disse un presente — diventare come la divinità che tu celebri » [3].

Ma quando gli uomini esaltano l'immagine della propria divinità amplificano le sue prerogative di potere e conoscenza, non di bontà. Al contrario, i loro terrori crescono in proporzione alla supposta estensione della sua scienza e della sua autorità; e poiché credono che nessun segreto possa sfuggire al suo sguardo, e che anche i più intimi recessi dei loro cuori le siano noti, debbono aver cura di non nutrire nei suoi confronti alcun sentimento di biasimo o di disapprovazione. Tutto deve esser plauso, rapimento, estasi. E quando le pene e l'ansia li inducono ad attribuire agli dei azioni che sarebbero riprovevoli, se fossero compiute da uomini, debbono tuttavia simulare lode e ammirazione dinanzi all'oggetto del loro culto.

Si può dunque asserire che le religioni popolari sono in realtà, secondo le concezioni dei loro più volgari devoti, una sorta di *demonismo*; e quanto più la divinità è esaltata per

[2] Nei tempi antichi era considerato un paradosso filosofico straordinario asserire che la presenza degli dei non fosse limitata ai cieli, ma si estendesse ovunque. Cfr. LUCIAN., *Hermotimus, sive de sectis*, 81.

[3] PLUT., *De Superstit.*, 10.

potenza e intelligenza, tanto più la si deprime in fatto di bontà e benevolenza, quale che sia la lode che le tributano i suoi adoratori.

Fra gli idolatri le parole possono essere false e contrarie alle convinzioni intime; ma fra i religiosi più esaltati l'opinione stessa acquista una sorta di falsità e rinnega i sentimenti più intimi. Il cuore detesta in segreto quelle vendette crudeli e implacabili; ma il giudizio non osa considerarle se non perfette e adorabili. E l'ulteriore pena di questa lotta interiore aggrava gli altri terrori che ossessionano le vittime infelici della superstizione.

Luciano[4] osserva che se un giovine legge la storia degli dèi in Omero o in Esiodo, e viene a sapere delle loro divisioni, guerre, ingiustizie, incesti, adulteri ed altre immoralità tanto celebrate, entrando poi nel mondo sarà molto sorpreso di trovare che le leggi infliggono punizioni per le medesime azioni, attribuite anche ad esseri così superiori. Forse ancor più profonda è la contraddizione tra le rappresentazioni che alcune religioni più recenti ci offrono, e le nostre idee naturali di generosità, dolcezza, imparzialità, giustizia. E in proporzione ai moltiplicati terrori che queste religioni ispirano, anche i concetti barbarici della divinità si moltiplicano in noi[5].

[4] *Necyomantia*, 3.

[5] Bacco, essere divino, è rappresentato dalle mitologie pagane come l'inventore delle danze e del teatro. Anticamente le rappresentazioni facevano parte delle cerimonie nelle più solenni occasioni, e venivano spesso adoperate durante le epidemie per placare le divinità offese. Ma furono zelantemente proibite dai devoti moderni, e un saggio teologo ha detto che il teatro è la porta dell'inferno.

Ma, per mostrare con più evidenza che una religione può rappresentare la divinità in modo più immorale di quanto non facessero gli antichi, citeremo un lungo brano di un autore che ha gusto e immaginazione, e non è certo nemico del cristianesimo. È il cavalier Ramsay, scrittore lodevolmente incline all'ortodossia, che non trova nulla da ridire anche nelle dottrine più esposte agli assalti dei liberi pensatori, quali la trinità e l'incarnazione. Soltanto lo spirito umanitario, di cui era ben fornito, lo pose in dissidio con le dottrine della dannazione eterna e della predestinazione. Egli si esprime così: « Che strana idea — dice — si farebbero della nostra

Non c'è cosa che possa conservare intatti in noi i princìpi genuini della morale, quando giudichiamo la condotta umana, se non l'assoluta necessità di tali princìpi per la vita sociale. Se l'opinione comune può ammettere che i

religione un indiano od un cinese, se giudicassero dagli schemi che ne hanno i nostri liberi pensatori e i dottori farisaici di tutte le sette? Secondo gli odiosi e volgari sistemi di questi increduli beffeggiatori e di questi creduli imbrattacarte, il dio degli Ebrei è l'essere più crudele, ingiusto e fantastico. Avrebbe creato 6000 anni fa, un uomo e una donna e li avrebbe posti in un bel giardino dell'Asia, di cui più nulla rimane. Il giardino era pieno d'ogni sorta di alberi, fonti e fiori. Concesse loro l'uso di tutti i frutti del meraviglioso giardino, eccetto uno, che aveva la segreta virtù di mantenerli sempre in salute e vigore di corpo e di spirito, esaltando i loro poteri naturali. Ma il diavolo entrò nel corpo di un serpente, ed indusse il primo uomo ad assaggiare il frutto proibito; indusse poi sua moglie a far lo stesso. Per punire questa curiosità e questo desiderio naturale di virtù e di conoscenza, Dio non solo scacciò i primi parenti dal paradiso, ma condannò tutti i loro discendenti a pene temporali, e gran parte di essi a pene eterne, sebbene l'anima dei bimbi innocenti non abbia relazione alcuna con quella di Adamo, non più che con quella di Nerone o di Maometto; perché, secondo i fabulatori e i mitologi scolastici, tutte le anime son create pure e poste immediatamente in corpi mortali, appena il feto è formato. Per eseguire il decreto barbaro e ingiusto della predestinazione e della condanna, Dio abbandonò tutti i popoli all'oscurità, all'idolatria e alla superstizione, senza un'intelletto capace di salvarli e senza grazia alcuna, eccettuata una nazione particolare che prescelse come popolo eletto. Tuttavia questo popolo eletto era il più stupido, ingrato e ribelle di tutti. Dopo che Dio ebbe tenuta l'umanità in questo stato per circa 4000 anni, pensò finalmente agli altri popoli e a quello ebreo. Mandò al mondo suo figlio sotto spoglie umane perché placasse morendo la sua giustizia vendicativa e redimesse in tal modo gli uomini. Tuttavia pochissimi popoli vennero così salvati: tutti gli altri furono abbandonati ad un'ignoranza invincibile, dannati senza eccezione e senza possibilità di remissione. Ma la massa di coloro che hanno ricevuto la grazia hanno mutato soltanto alcune loro nozioni speculative su Dio e il culto esteriore. Quanto al resto, i cristiani sono rimasti moralmente corrotti come tutti gli altri, e magari di più, perché son più illuminati. Il gran sacrificio non avrà nessun effetto al di fuori del piccolo numero dei cristiani; gli altri, come i pagani, saranno dannati per sempre, e Dio si rallegrerà per sempre dei loro tormenti. Sebbene possa con un solo *fiat* cambiare i loro cuori, essi rimarranno per sempre inconvertiti e incon-

prìncipi abbiano un'etica alquanto diversa da quella dei sudditi, non potrà forse farlo a maggior ragione, anche per gli esseri superiori che hanno attributi, intenzioni e natura a noi del tutto ignoti? *Sunt superis sua jura*[6]. Gli dei hanno massime di giustizia tutte proprie.

XIV

CATTIVA INFLUENZA DELLE RELIGIONI POPOLARI SULLA MORALITÀ

Ora non posso fare a meno di notare un fatto degno di attenzione per chiunque si proponga di studiare la natura

vertibili, perché Dio non vuole conciliarsi con loro. Ciò dimostra che Dio li odia e non li ama, che è un tiranno crudele o un demone vendicativo piuttosto che un padre degli spiriti onnipotente e benefico: ma tutto questo è un mistero. Egli ha motivi segreti e impenetrabili per condursi così, e sebbene appaia ingiusto e barbaro, tuttavia dobbiamo credere il contrario, perché ciò che è in noi ingiustizia, delitto, crudeltà e cupa malizia, in lui è giustizia, misericordia e somma bontà ». Così gli increduli liberi pensatori, i cristiani giudaizzanti ed i dottori fatalisti hanno sfigurato e disonorato il mistero della nostra fede. Così hanno confusa la natura di Dio con quella del diavolo; trasformate le passioni più mostruose in attributi divini, e superato in empietà i pagani, attribuendo alla natura eterna come perfezione ciò che apparirebbe delittuoso fra gli uomini. I pagani più grossolani si contentavano di divinizzare la sensualità, l'incesto e l'adulterio; ma i dottori parlano di predestinazione, divinizzano la crudeltà, la furia, la vendetta e tutti i vizi più neri. Vedi i *Princìpi filosofici della religione naturale e rivelata* del cavalier Ramsay (Parte II, p. 401).

Lo stesso autore asserisce altrove che i sistemi degli *arminiani* e dei *molinisti* giovano ben poco a correggere tali grossolanità. Così, postosi al di fuori di tutte le sette cristiane, propone un sistema nuovo: una specie di *origenismo*, che suppone la preesistenza delle anime umane e dei bruti, nonché la conversione e la salute eterna di uomini, animali e diavoli. Ma poiché quest'opinione è assai singolare, non ne tratteremo qui. A me le opinioni di questo autore ingegnoso sembrano molto strane, né pretendo di garantirne la giustezza.

[6] Ovid., *Metam.*, lib. IX, 499.

umana. In qualsiasi religione, per quanto sublime sia la definizione esteriore della divinità, molti devoti — forse la maggioranza — tentano di propiziarsi il divino favore non con la virtù o con la moralità, che sole possono essere accette a un essere perfetto, ma piuttosto con le futili pratiche, lo zelo intemperante, i rapimenti estatici, la fede in immaginazioni misteriose ed assurde. Solo una piccola parte del *Sadder*, come pure del *Pentateuco*, contiene precetti morali: e possiamo esser certi che fu la parte meno praticata e considerata. Quando gli antichi romani erano colpiti dalla pestilenza, non attribuivano mai le loro sofferenze ai loro vizi, né si degnavano di pentirsi o emendarsi. Non rammentavano mai di essere i rapinatori di tutto il mondo, né che la loro ambizione e cupidigia desolava la terra, e riduceva alla miseria i popoli opulenti. Si preoccupavano invece di nominare un dittatore [1], con il compito di conficcare un chiodo in una porta, e così credevano di essersi conciliata la divinità.

A Egina una fazione di cospiratori assassinò barbaramente settecento concittadini. E tanta fu la loro furia, che essendosi un misero fuggiasco ritirato nel tempio, con le mani aggrappate alla porta, lo trascinarono fuori dal suolo sacro e l'uccisero. « Con questa empietà — dice Erodoto [2] — (senza contare altri assassinii) offesero gli dei, e commisero un sacrilegio inespiabile ».

Supponiamo pure — cosa inaudita — che esista una religione popolare, la quale dichiari espressamente che soltanto con la buona condotta ci si può guadagnare il favore divino: se si istituisce un ordine di preti addetto a inculcare quest'opinione con sermoni quotidiani e con tutte le arti della persuasione, gli inveterati pregiudizi del volgo, in mancanza di altre superstizioni, faranno ritenere essenziale l'assiduità verso tali pratiche in luogo della virtù e della moralità. Il sublime prologo delle leggi di Zaleuco [3], per

[1] Chiamato *Dictator clavis figendae causa*; TIT. LIV., VII, 3.
[2] Lib. VI, 91.
[3] In DIOD. SIC., lib. XII, 120.

quanto possiamo saperne, non ispirò ai locresi una dottrina più sana di quella comune agli altri greci circa il modo di rendersi accetti alla divinità.

L'osservazione suddetta vale dunque in ogni caso. Tuttavia è difficile rendersene conto. Non basta osservare che il popolo svilisse sempre le divinità facendole simili a sé e considerandole soltanto come creature umane un po' più potenti e intelligenti. Questo non elimina la difficoltà, perché non c'è uomo che, giudicando alla luce della ragione, non reputi la virtù e l'onestà le migliori qualità che si possano possedere. Perché non attribuire gli stessi sentimenti alla divinità? Perché non far consistere tutta la religione o la parte principale di essa nell'esercizio della virtù?

Né basta dire che è più difficile praticare la moralità che la superstizione, e bisogna quindi rinunziarvi. Anche lasciando da parte le penitenze eccessive dei bramini e dei buddisti, certo il *ramadan* dei turchi, durante il quale (in climi equatoriali e spesso nei mesi più caldi dell'anno) il misero peccatore rimane molti giorni di seguito, dall'alba al tramonto, senza cibo né acqua; il *ramadan* dico, deve esser più severo di quanto possa sembrare la pratica di qualsiasi virtù anche all'uomo più vizioso e depravato. Le quattro quaresime dei moscoviti e le austerità di alcuni cattolici romani si rivelano più spiacevoli della dolcezza e benevolenza. In breve, ogni virtù è piacevole quando l'uomo vi si adatti con l'abitudine; ogni superstizione è sempre odiosa e gravosa.

I doveri che l'uomo compie in quanto amico o genitore sembrano semplicemente dovuti all'amico o al figlio: né si potrebbe sottrarvisi senza infrangere tutti i legami della natura e della morale. Una forte inclinazione induce l'uomo a comportarsi così; un sentimento di ordine o di obbligazione morale rafforza codesti legami naturali; e l'uomo davvero virtuoso compie il suo dovere senza sforzo. Anche nelle virtù più austere e fondate sulla riflessione — come quelle strettamente sociali, i doveri filiali, la temperanza, l'integrità — l'obbligazione morale presente in noi esclude ogni preteso merito religioso; e la condotta virtuosa è conside-

rata né più né meno che un nostro debito verso la società e verso noi stessi. Un uomo superstizioso non vede in tutto ciò atti compiuti per amor di Dio, né tali da raccomandarlo in modo speciale al favore e alla protezione divina. Non pensa che il miglior modo di servire la divinità consiste nel promuovere la felicità delle creature; ma escogita più immediati servigi da rendere all'essere supremo per liberarsi dai terrori superstiziosi che l'ossessionano.

Ogni pratica superflua, o che rechi violenza alle sue inclinazioni naturali, che gli sarà raccomandata troverà in lui pronta accoglienza, proprio in nome di quei motivi che dovrebbero indurlo a respingerla nettamente. Un tal modo di agire gli sembrerà più degno di un animo religioso, perché scevro da ogni motivo o considerazione estranea. E se sacrificherà gli agi e la quiete con quest'intento, gli sembrerà che i suoi titoli di merito crescano in proporzione allo zelo ed alla devozione che dimostra. Rendere un prestito, pagare un debito, non son cose di cui goda la divinità, perché sono atti di giustizia dei quali né lui né altri potrebbero fare a meno, anche se non ci fosse nessun dio nell'universo. Ma se un giorno digiuna o si flagella ben bene, questi, a suo avviso, sono atti compiuti direttamente al servizio di Dio. Nessun altro motivo può indurlo a tali sacrifici. Con queste speciali prove di devozione si è finalmente guadagnato il favore divino; e può attendersi come ricompensa protezione e certezza in questo mondo, felicità eterna nell'altro.

Così, in molti casi, i più grandi delitti appaiono compatibili con la pietà e con la devozione superstiziosa. Così pure appare scorretto trarre qualsiasi netta conclusione a favore della moralità di un uomo dal fervore o dalla assiduità delle sue pratiche religiose, anche se è in buona fede. Anzi, i delitti più terribili alimentano i terrori superstiziosi e il fanatismo religioso. Bomilcare, messosi alla testa di una cospirazione per assassinare tutto il senato di Cartagine e soggiogare il paese, perse l'occasione di condurre a termine i suoi disegni per dar retta ai presagi e alle profezie. « Coloro che compiono le imprese più criminali e pericolose

sono di solito i più silenziosi », nota uno storico antico[4]. La loro devozione e il loro misticismo si accrescono insieme con i loro timori. A Catilina non bastavano le divinità ed i riti della religione nazionale. I suoi ansiosi terrori lo indussero a ricercare innovazioni[5] cui probabilmente non avrebbe mai pensato se fosse stato un buon cittadino, obbediente alle leggi del suo paese.

Possiamo aggiungere che in chi ha commesso delitti sorgono rimorsi e terrori segreti che non danno requie all'anima, inducendola a ricorrere ai riti religiosi, alle cerimonie ed all'espiazione dei peccati. Qualunque indebolimento fisico, qualunque malattia stimola la superstizione; nulla la distrugge più di una virtù virile e salda, la quale ci preserva dalle sventure o ci insegna a sopportarle. Quando splende nell'animo il sole della serenità, questi spettri di falsa divinità non appaiono nemmeno.

D'altra parte, quando ci abbandoniamo ai suggerimenti naturali e indisciplinati del nostro cuore pavido e ansioso, il terrore che ci agita fa sì che ogni barbarie sia attribuita all'essere supremo; i metodi con cui cerchiamo di placarlo c'inducono ad attribuirgli ogni capriccio. *Barbarie e capriccio*: queste qualità, sebbene dissimulate a parole, costituiscono sempre il carattere dominante degli dei nelle religioni popolari. Anche i preti, anziché correggere tali idee depravate degli uomini, le alimentano e le incoraggiano. Quanto più terribile è rappresentata la divinità, tanto più l'uomo diventa soggetto ai suoi ministri. Quanto più ignote saranno le sue pretese, tanto più necessario sarà abbandonare la nostra ragione naturale e lasciare che esse guidino la nostra mente. Ma bisogna dire che se gli artifizi umani aggravano le nostre infermità e le nostre naturali follie, queste non debbono la loro origine a tali artifizi. Le loro radici penetrano più a fondo nello spirito e si insinuano nelle proprietà essenziali ed universali della natura umana.

[4] Diod. Sic., lib. XX, 43.
[5] Cic., *Catil.*, I, 6; Sallust., *De bello Catil.*, 22.

XV

COROLLARIO GENERALE

Sebbene l'imbecillità degli uomini, barbari e ignoranti, sia tale da renderli incapaci di riconoscere un autore sovrano nelle comuni opere della natura cui sono più avvezzi, tuttavia non sembra possibile che una persona di retto intendimento possa respingerne l'idea, se le è suggerita. Una finalità, un piano, un disegno, sono evidenti in tutte le cose; e quando la nostra mente si leva a contemplare la prima origine del sistema, dobbiamo accogliere con salda convinzione l'idea di un suo autore o di una sua causa intelligente. Inoltre l'ordine regolare predominante nella struttura dell'universo ci indurrà naturalmente — se non necessariamente — a concepire quest'intelligenza come unica e individua, salvo che i pregiudizi dell'educazione non si oppongano ad una teoria così ragionevole. Anche i contrasti della natura, rivelandosi ovunque, dimostrano la presenza di un piano e rinviano ad un fine unitario, anche se inesplicabile ed incomprensibile.

Bene e male sono ovunque mescolati e confusi: felicità e miseria, saggezza e follia, virtù e vizio. Nulla è puro e compatto. Ogni vantaggio va unito a uno svantaggio. Una legge universale di compensazione domina tutte le condizioni dell'essere e dell'esistenza. Noi non possiamo, nemmeno con le fantasie più chimeriche, formarci l'idea di una condizione del tutto desiderabile. La bevanda della vita — come dice il poeta — ci è versata dalle due anfore che Giove tiene a destra e a sinistra. Se ci viene offerta una coppa del tutto pura, proviene certamente — dice lo stesso poeta — dal vaso di sinistra.

Quanto più squisito è il bene che ci viene offerto, tanto più violento è il male; è difficile trovare eccezioni a questa legge uniforme della natura. Lo spirito più geniale è pros-

simo alla follia; le maggiori effusioni di gioia producono la più cupa malinconia; i piaceri più allettanti vanno uniti alla stanchezza e al disgusto più crudele; le speranze più seducenti cedono alle più cocenti delusioni. In generale non c'è vita così sicura (perché la felicità non bisogna nemmeno sognarla) come quella temperante e moderata, quella che mantiene per quanto possibile in tutte le cose la mediocrità e una sorta di insensibilità.

Poiché soltanto nei princìpi genuini del teismo si trova tutto ciò che è buono, grande, sublime, esaltante, per analogia con quanto avviene in natura dobbiamo attenderci di scoprire nelle finzioni e chimere religiose ciò che è volgare, assurdo, puerile, orrido.

La tendenza universale a credere in un potere invisibile ed intelligente, se non è un istinto originario, è almeno qualcosa di generalmente connesso alla natura umana, e lo si può considerare una sorta di marchio con cui l'artefice ha contrassegnato la propria opera; e non c'è cosa che possa fare più onore all'uomo del fatto di distinguersi così dalle altre parti della creazione e di recare in sé l'impronta del creatore universale. Ma osservate come tale immagine si presenta nelle religioni popolari di tutto il mondo: come viene sfigurata la divinità nelle nostre rappresentazioni! Quanti capricci, quante assurdità e immoralità le vengono attribuite! Come è degradata, anche al disotto dell'indole degli uomini ai quali di solito, nella vita comune, attribuiamo buon senso e virtù!

Quale nobile privilegio della specie umana è quello di poter attingere la conoscenza dell'essere supremo e di inferire dalle opere visibili della natura la sublime idea della creazione! Ma rovesciate la medaglia. Percorrete varie età e vari popoli. Esaminate i princìpi religiosi che sono prevalsi di fatto. Non vi potrete persuadere che siano qualcosa di più che morbosi sogni dell'uomo. O forse li crederete immaginazioni capricciose di scimmie travestite, non asserzioni serie, positive e dogmatiche di esseri che si fregiano dell'attributo di ragionevoli.

Ascoltate le proteste di tutti gli uomini: nulla è più saldo

della loro religione. Esaminate la loro vita: non riuscirete a persuadervi che ripongano in essa la minima confidenza.

Lo zelo più grande ed autentico non ci salva dall'ipocrisia. La più aperta empietà va congiunta al terrore segreto e alla compunzione. Non esistono madornali assurdità teologiche che non siano state accolte, a volte, anche dalle persone più intelligenti e colte. Non ci sono precetti rigorosi che non siano stati adottati dagli uomini più voluttuosi e scapestrati.

L'ignoranza è madre della devozione: è una massima proverbiale, che l'esperienza generale conferma. Ma cercate un popolo interamente privo di religione. Se lo troverete, siate certi che vi apparirà di poco superiore ai bruti.

C'è cosa più pura di certe massime morali, incluse in certi sistemi teologici? C'è cosa più turpe delle pratiche che codesti sistemi comportano?

Le confortanti prospettive suggeriteci dalla certezza di una vita futura sono seducenti e piacevoli. Ma come si dissolvono rapidamente dinanzi ai connessi terrori, che s'impadroniscono dell'animo umano in modo ben più saldo e durevole!

Tutto è ignoto: un enigma, un inesplicabile mistero. Dubbio, incertezza, sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato della nostra più accurata indagine in proposito. Ma tale è la fragilità della ragione umana, e tale il contagio irresistibile delle opinioni, che non è facile tener fede neppure a questa posizione scettica, se non guardando più lontano e opponendo superstizione a superstizione, in singolar tenzone; intanto, mentre infuria il duello, ripariamoci felicemente nelle regioni della filosofia, oscure ma tranquille.

DIALOGHI SULLA RELIGIONE NATURALE

PANFILO AD ERMIPPO

Si è osservato, mio caro Ermippo, che, sebbene i filosofi antichi abbiano trasmesso la maggior parte dei loro insegnamenti in forma di dialogo, questo metodo di scrivere è stato poco adoperato nelle epoche successive ed è raramente riuscito nelle mani di coloro che l'hanno tentato. In verità, la argomentazione rigorosa e regolare quale si aspetta oggi da una ricerca filosofica spinge naturalmente alla maniera metodica e didattica con la quale si può immediatamente, senza preamboli, esporre la tesi cui si vuol pervenire; e di là procedere senza interruzione a dedurre le prove sulle quali è stabilita. Esporre un *sistema* in forma di conversazione pare cosa poco naturale; e mentre colui che adotta la forma di dialogo desidera, allontanandosi dallo stile della composizione diretta, dare alla propria opera un tono più spigliato ed evitare di assumere l'atteggiamento dell'*autore* che si rivolge al *lettore*, è esposto a cadere in un inconveniente peggiore ed a richiamare l'immagine del *maestro* che si rivolge allo *scolaro*. Oppure, se conduce la discussione con lo spirito che naturalmente regna in una buona conversazione, indulgendo a varietà di situazioni ed equilibrando opportunamente gli interventi degli interlocutori, perde spesso un tempo così lungo in preamboli ed in passaggi che il lettore a stento si riterrà compensato, mediante tutte le grazie del dialogo, dell'ordine, della brevità e della precisione che al dialogo stesso sono state sacrificate.

Vi sono tuttavia degli argomenti ai quali la forma del dialogo è particolarmente appropriata ed in cui essa è sempre

preferibile al metodo della composizione semplice e diretta.

Ogni motivo dottrinale che sia così *ovvio* da ammettere a stento una discussione, ma nello stesso tempo così *importante* da non poter mai essere troppo ripetutamente inculcato, sembra richiedere un simile metodo di trattazione in cui la novità del modo possa compensare la banalità dell'argomento, in cui la vivacità della conversazione possa dar vigore ai precetti ed in cui la varietà delle luci in cui vengono presentati i vari personaggi ed i vari caratteri non possa apparir né fastidiosa né ridondante.

D'altra parte, ogni questione filosofica che sia così *oscura* ed *incerta* che la ragione umana non possa arrivare, in proposito, ad alcuna determinazione fissa, a volerla trattare egualmente, sembra condurci in modo naturale allo stile del dialogo e della conversazione. Si può consentire che uomini ragionevoli abbiano opinioni diverse quando nessuno può ragionevolmente giungere ad una verità positiva; l'opposizione dei sentimenti, anche quando non sia accompagnata da alcuna decisione a favore dell'uno o dell'altro di essi, offre un gradevole divertimento; e purché l'argomento sia curioso ed interessante, il libro ci conduce in qualche modo all'interno d'una compagnia e di una conversazione riunendo insieme i due piaceri più grandi e più puri della vita umana: lo studio e la società.

Per fortuna queste circostanze si trovano tutte riunite nell'argomento della *religione naturale.* Quale verità è così ovvia, così certa come l'*esistenza* di un Dio, verità che le epoche più ignoranti hanno riconosciuta ed in favore della quale i geni più raffinati hanno ambiziosamente tentato di produrre nuove prove ed argomenti? Quale verità è così importante come questa, che è il fondamento di tutte le nostre speranze, la base più sicura della moralità, il fermo sostegno della società ed il solo principio che non dovrebbe essere nemmeno un momento assente dai nostri pensieri e dalle nostre meditazioni? Ma, nel trattare di questa ovvia ed importante verità, quante questioni oscure nascono relativamente alla *natura* di questo Essere divino, ai suoi attributi,

ai suoi decreti, al piano della sua provvidenza! Questi punti hanno sempre dato argomento alle dispute degli uomini; per ciò che li concerne, la ragione umana non è arrivata ad alcuna determinazione certa. Ma si tratta di argomenti così importanti che non possiamo frenare, al loro riguardo, la nostra incessante ricerca: tuttavia il dubbio, l'incertezza e la contraddizione sono stati, fino al presente, l'unico risultato delle nostre più attente ricerche.

Ho avuto recentemente occasione di osservarlo quando trascorsi, come di solito, una parte dell'estate con Cleante ed assistetti alle conversazioni che egli ebbe con Filone e Demea, delle quali vi diedi recentemente un resoconto incompleto. La vostra curiosità, mi diceste allora, fu eccitata a tal punto che io devo assolutamente accingermi ad un'esposizione più esatta dei loro ragionamenti e sviluppare quei diversi sistemi che proposero riguardo ad un argomento così delicato come quello della religione naturale. Il contrasto notevole dei loro caratteri eccitava ancora più la vostra aspettativa, tanto che voi mettevate a raffronto la rigorosa movenza filosofica di Cleante con lo scetticismo spregiudicato di Filone, oppure paragonavate l'uno o l'altro dei loro atteggiamenti con la ortodossia rigida ed inflessibile di Demea. La mia giovane età mi pose nella situazione di semplice uditore delle loro dispute e la curiosità, naturale nella prima stagione della vita, ha così profondamente impresso nella mia memoria la catena completa e la connessione dei loro argomenti, che, io spero, non ometterò né confonderò alcuna parte considerevole di essi nell'esposizione.

PARTE PRIMA

Dopo che ebbi raggiunto la compagnia che trovai riunita nella biblioteca di Cleante, Demea rivolse a Cleante alcuni complimenti per la grande cura che egli aveva della mia educazione, per la perseveranza instancabile e la costanza in tutte le sue amicizie. Il padre di Panfilo, disse, era vostro intimo amico; suo figlio è vostro allievo e può in verità essere considerato come vostro figlio adottivo, se dovessimo giudicare dalla pena che vi siete dato per insegnargli tutte le parti utili della letteratura e della scienza. La prudenza, ne sono persuaso, non vi manca più dell'iniziativa. Così vi farò conoscere una massima che ho osservato riguardo ai miei figli, per sapere da voi fino a qual punto essa sia conforme alla vostra pratica. Il metodo che seguo nella loro educazione è fondato sul precetto di un antico: « Coloro che studiano filosofia imparino anzitutto la logica, poi l'etica, quindi la fisica e, ultima fra tutte, la natura degli dèi » [1]. Questa scienza della teologia naturale, essendo, secondo lui, la più profonda e la più astrusa di tutte, richiederebbe da coloro che la studiano la più grande maturità di giudizio e soltanto uno spirito arricchito di tutte le altre scienze può essere affidato ad essa senza pericolo.

Tardate voi tanto, disse Filone, ad insegnare ai vostri figli i princìpi della religione? Non c'è pericolo che essi trascurino o respingano del tutto quelle opinioni di cui hanno sentito così poco parlare in tutto il corso della loro edu-

[1] Crisippo in PLUT., *De repub. Stoicorum* [cap. 9, 1035 A-B].

cazione? Non rimando lo studio della teologia naturale, rispose Demea, che in quanto essa è una scienza sottoposta ai ragionamenti ed alle dispute degli uomini. Abituare i loro spiriti per tempo alla pietà è la mia preoccupazione fondamentale; e con precetti continuati, con l'insegnamento, e, spero, con l'esempio, imprimo profondamente nei loro spiriti docili l'abitudine al rispetto per tutti i princìpi della religione. A mano a mano che essi percorrono tutte le altre scienze, faccio ancora loro rilevare l'incertezza che regna su ogni punto, le eterne dispute degli uomini, l'oscurità di ogni filosofia e le conclusioni strane e ridicole che dai princìpi di una ragione puramente umana hanno ricavato alcuni dei più grandi geni. Avendo così condotta la loro mente alla sottomissione ed alla modestia convenienti, non ho più scrupoli a svelare loro i più grandi misteri della religione e non ho più alcun timore di quell'aria arrogante che prende la filosofia e che potrebbe condurli a respingere le dottrine e le opinioni meglio stabilite.

La vostra precauzione, disse Filone, di abituare per tempo alla pietà la mente dei vostri figli è certamente molto ragionevole ed è altresì cosa necessaria in una età profana ed irreligiosa come la nostra. Ma ciò che ammiro soprattutto nel vostro piano educativo è il vostro metodo di trarre vantaggio dagli stessi princìpi della filosofia e del sapere che per l'orgoglio e l'autosufficienza che ispirano sono risultati solitamente in tutte le epoche distruttivi per i princìpi della religione. Possiamo in verità rilevare che l'uomo del volgo il quale non ha familiarità con la scienza e la ricerca approfondita, quando osserva le perpetue dispute dei sapienti, concepisce ordinariamente un completo disprezzo per la filosofia e, con questo mezzo, si attacca tanto più solidamente ai grandi capisaldi della teologia che gli sono stati insegnati. Coloro che coltivano un poco lo studio e la ricerca, trovando mille apparenze di evidenza nelle dottrine più nuove e più straordinarie, credono che nulla sia troppo difficile per la ragione umana e, profanano i più intimi santuari del tempio. Ma Cleante converrà, spero, con me che, abbandonata l'ignoranza la quale è il rimedio più sicuro, sussiste ancora un espe-

diente per prevenire questa libertà profana. I princìpi di Demea debbono essere messi in pratica e coltivati; dobbiamo renderci interamente conto della debolezza, dell'accecamento e dei ristretti limiti della ragione umana; dobbiamo considerare debitamente la sua incertezza e le sue perpetue contraddizioni, anche in argomenti che concernono la vita e la pratica di ogni giorno; dobbiamo mettere sotto i nostri occhi gli errori e le illusioni dei nostri stessi sensi, le insormontabili difficoltà che si ricollegano ai primi princìpi di tutti i sistemi, le contraddizioni inerenti alle idee stesse di materia, di causa ed effetto, di estensione, di spazio, di tempo, di movimento, e, in una parola, di ogni genere di quantità, oggetto della sola scienza che possa a buon diritto pretendere a qualche certezza o evidenza. Quando questi argomenti vengono esposti in tutta la loro luce, come lo sono da alcuni filosofi e da quasi tutti gli ecclesiastici, chi può conservare simile fiducia in questa debole facoltà che è la ragione sì da prestare qualche importanza alle sue decisioni su argomenti così sublimi, così astrusi, così lontani dalla vita comune e dall'esperienza? [2] Quando la coesione delle parti di una pietra o anche la composizione delle parti che fa di essa qualche cosa di esteso, quando, dico, questi oggetti familiari sono a tal punto inesplicabili e racchiudono delle circostanze così incompatibili e contraddittorie, con quale sicurezza possiamo decidere relativamente all'origine dei mondi o tracciare la loro storia di eternità in eternità?

Mentre Filone pronunciava queste parole potei osservare un sorriso insieme sul viso di Demea e su quello di Cleante. Quello di Demea pareva significare una soddisfazione senza riserva riguardo alle dottrine enunciate; ma sul volto di Cleante potei distinguere un tono di intelligenza [3], come se egli percepisse qualche celia o [4] qualche artificiosa malizia nei ragionamenti di Filone.

Voi proponete dunque, o Filone, disse Cleante, di fon-

[2] [esperienza, *in luogo di*: pratica.]
[3] [intelligenza, *in luogo di*: intelligenza e celia.]
[4] [celia o: *aggiunta*.]

dare la fede religiosa sullo scetticismo filosofico e pensate che, se la certezza o l'evidenza è bandita da ogni altro campo di ricerca, essa si rifugierà tutta intera nelle dottrine teologiche e vi acquisterà una forza ed una autorità superiori. Se il vostro scetticismo è così assoluto e così sincero come pretendete, lo apprenderemo subito non appena si scioglierà la nostra compagnia: vedremo allora se voi uscirete per la porta o per la finestra e se dubitate veramente che il vostro corpo sia fornito di gravità o che possa essere danneggiato nel cadere, conformemente alla opinione volgare, derivata dai nostri sensi fallaci e dalla nostra esperienza più fallace ancora. Questa considerazione, Demea, può a buon diritto servire, penso, a piegare la nostra cattiva disposizione nei confronti di questa umoristica [5] setta degli scettici. Se essi sono veramente seri, non turberanno a lungo il mondo con i loro dubbi, con i loro cavilli e con le loro dispute; se non fanno che divertirsi, sono forse dei cattivi faceti, ma non saprebbero mai essere realmente pericolosi né per lo Stato, né per la filosofia, né per la religione.

In realtà, o Filone, continuò, pare certo che mentre un uomo in un eccesso di entusiasmo, dopo un'intensa riflessione sulle numerose contraddizioni ed imperfezioni della ragione umana, può rinunciare interamente a ogni credenza e ad ogni opinione, gli è impossibile perseverare in questo scetticismo totale, o manifestarlo nella sua condotta, non fosse che per poche ore. Gli oggetti esterni fanno impressione su di lui; le passioni lo sollecitano; la sua malinconia filosofica si dissipa ed anche facendo la più energica violenza al suo carattere egli non riuscirà a mantenere, per un tempo ristretto quanto si voglia, la povera apparenza dello scetticismo. E per quale ragione imporsi una simile violenza? È questo un punto sul quale gli sarà sempre impossibile sentirsi soddisfatto, coerentemente con i suoi princìpi scettici; sicché, insomma, niente potrebbe essere più ridicolo che i princìpi degli antichi pirroniani, se è vero, come si pretende,

[5] [umoristica, *in luogo di*: faceta.]

che essi si sforzavano di estendere a tutto [6] lo stesso scetticismo che avevano imparato dalle declamazioni delle loro scuole [7] e che avrebbero dovuto tener chiuso in esse.

A questo riguardo, pare vi sia una grande rassomiglianza tra la setta degli stoici e quella dei pirroniani, malgrado il loro perpetuo antagonismo, ed entrambe sembrano fondate su questa massima erronea, che ciò che un uomo può compiere talvolta ed in certe disposizioni, lo può compiere sempre ed in qualunque disposizione. Quando la mente, per mezzo delle riflessioni proprie dello stoicismo, si trova rapita in un sublime entusiasmo per la virtù e fortemente accesa da una *species* qualunque di onore o di bene pubblico, le pene e le sofferenze più gravi non prevarranno su [8] un così alto sentimento del dovere; e forse anche, grazie a queste considerazioni, è possibile sorridere ed esultare in mezzo alle torture. Se può realmente ed effettivamente accadere così talvolta, ancor meglio può un filosofo nella sua scuola o anche nel suo studio foggiarsi ad un tale entusiasmo e sopportare nell'immaginazione la pena più acuta o l'avvenimento più funesto che gli sia possibile di concepire. Ma come riuscirà a tener vivo in sé questo stesso entusiasmo? La tensione del suo spirito si rilascia e non può essere richiamata a volontà; delle occupazioni lo vengono a distogliere [9]; dei malanni lo attaccano all'improvviso ed *il filosofo* si abbassa allora per gradi fino a divenire *un uomo del popolo.*

Approvo il vostro paragone fra gli stoici e gli scettici, rispose Filone. Ma voi potete osservare nello stesso tempo che sebbene la mente non possa, nello stoicismo, sopportare i più alti voli della filosofia, tuttavia, anche quando si abbassa, conserva ancora qualche cosa della sua primitiva disposizione e gli effetti del ragionamento dello stoico si manifesteranno

[6] [estendere a tutto, *in luogo di*: introdurre nella vita comune.]
[7] [dalle declamazioni delle loro scuole, *in luogo di*: dalle scienze.]
[8] [non prevarranno su, *in luogo di*: faranno scarsa impressione in opposizione ad.]
[9] [lo vengono a distogliere, *in luogo di*: lo chiamano altrove.]

nella sua condotta della vita ordinaria ed attraverso l'intero corso delle sue azioni. Le antiche scuole, e particolarmente quella di Zenone, produssero degli esempi di virtù e di costanza che sembrano stupefacenti ai nostri tempi:

> Tutto vana saggezza e falsa filosofia.
> Tuttavia con una amabile malia potevano accarezzare
> per qualche tempo la pena o l'angoscia e svegliare
> la speranza fallace o armare il petto indurito
> di pertinace pazienza, come di un triplice bronzo [10].

Parimenti se qualcuno si è abituato a delle considerazioni scettiche sull'incertezza ed i ristretti limiti della ragione, non le dimenticherà del tutto quando rivolgerà la sua riflessione ad altri argomenti [11]; ma in tutti i suoi princìpi ed i suoi ragionamenti filosofici [12], non oso dire nella sua condotta corrente [13], si mostrerà diverso da coloro che o non si sono mai fatta alcuna opinione in materia, o hanno espresso dei sentimenti più favorevoli alla ragione umana.

Per quanto lontano uno possa spingere i princìpi speculativi del suo scetticismo, deve, ne convengo, vivere e conversare come gli altri uomini; e di questa condotta egli non è tenuto a dare altra giustificazione che l'assoluta necessità in cui si trova di fare così. Se a volte egli spinge le sue speculazioni più lontano del punto a cui è portato da questa necessità e filosofa su degli argomenti fisici o morali, è perché viene attirato da un certo piacere, da una certa soddisfazione che trova in occupazioni di tal genere. Egli considera inoltre che ciascuno, anche nella vita quotidiana, è costretto ad usare più o meno di questa filosofia; che, dalla nostra prima infanzia, continuiamo ad andare avanti nel formare dei princìpi più generali di condotta e di ragionamento; che a seconda che noi acquistiamo un'esperienza

[10] [*Paradiso perduto*, II.]

[11] [rivolgerà la sua riflessione ad altri argomenti, *in luogo di*: lascerà il suo studio.]

[12] [filosofici: *aggiunta*.]

[13] [non oso dire nella sua condotta corrente: *aggiunta*.]

più larga e siamo dotati d'una ragione più forte, rendiamo sempre i nostri princìpi tanto più generali e comprensivi; e che ciò che noi chiamiamo *filosofia* non è altro che un'operazione più regolare e più metodica della stessa specie. Filosofare su tali argomenti non differisce essenzialmente dal ragionare sulla vita quotidiana e possiamo soltanto aspettarci maggiore stabilità, se non maggiore verità, dalla nostra filosofia, in considerazione del suo modo di procedere più esatto e più rigoroso.

Ma quando guardiamo al di là degli affari umani e delle proprietà dei corpi che ci circondano, quando spingiamo la nostra speculazione fino alle due eternità, prima e dopo il presente stato di cose, fino alla creazione ed alla formazione dell'universo, all'esistenza ed alle proprietà degli spiriti, ai poteri ed alle operazioni d'uno spirito universale esistente senza principio e senza fine, onnipotente, immutabile, infinito ed incomprensibile; bisogna che noi abbiamo abbandonato anche la più piccola tendenza allo scetticismo per non accorgerci che abbiamo da quel momento del tutto oltrepassato la portata delle nostre facoltà. Finché limitiamo le nostre speculazioni al commercio o alla morale o alla politica o al giudizio critico, facciamo ad ogni momento appello al senso comune ed all'esperienza che danno forza alle nostre conclusioni filosofiche ed eliminano (almeno in parte) il sospetto che si concepisce così giustamente nei riguardi di ogni ragionamento molto sottile e raffinato. Ma nei ragionamenti teologici non abbiamo questo vantaggio, mentre, nello stesso tempo, abbiamo da fare con oggetti che, bisogna avvertirlo, sfuggono in forza della loro grandezza alle nostre prese e richiedono più di tutti gli altri di essere resi familiari alla nostra comprensione. Siamo come dei viaggiatori in un paese straniero, cui ogni cosa non può che sembrare sospetta e che corrono ad ogni momento il rischio di trasgredire le leggi ed i costumi del popolo con il quale vivono e conversano. Non sappiamo fino a qual punto dobbiamo fidarci in tale argomento dei nostri metodi ordinari di ragionamento, perché, anche nella vita quotidiana e nel campo che è loro particolarmente appropriato, non siamo

in grado di renderne conto e non abbiamo, per condurci nell'uso che ne facciamo, se non una sorta di istinto o di necessità [14].

Tutti gli scettici sostengono che, se si considera la ragione da un punto di vista astratto, essa fornisce invincibili argomenti contro se stessa e che noi non potremmo mai conservare su alcun argomento [15] alcuna specie di convinzione o di sicurezza, se i ragionamenti scettici non fossero raffinati e sottili al punto da non essere capaci di fare da contrappeso agli argomenti più solidi e più naturali che si ricavano dai sensi e dall'esperienza. Ma è evidente che tutte le volte che i nostri argomenti perdono tale vantaggio ed escono fuori dall'ambito della vita quotidiana, il più raffinato scetticismo viene a trovarsi con essi sullo stesso piano e diviene capace di opporsi ad essi e di controbilanciarli. L'uno non ha più peso dell'altro. La mente deve necessariamente restare sospesa tra di essi ed è questa stessa sospensione, questo equilibrio che costituisce il trionfo dello scetticismo.

Ma io osservo, disse Cleante, per ciò che concerne, o Filone, voi e tutti gli scettici speculativi, che la vostra dottrina e la vostra pratica non presentano minor disaccordo nei punti più astrusi della teoria, che nella condotta della vita quotidiana. Tutte le volte che l'evidenza si svela, voi aderite ad essa nonostante il vostro preteso scetticismo e posso osservare inoltre che alcuni della vostra setta sono perentori tanto quanto coloro che fanno le più grandi professioni di certezza e di sicurezza [16]. In realtà non sarebbe forse ridicolo colui che pretendesse di respingere la spiegazione

14 [A questo punto Hume aggiunge in margine e poi cancella quanto segue: «A noi è nota in modo molto imperfetto una parte molto piccola di questo grande sistema e per un tempo molto limitato; e su tali basi ci pronunceremo con asseveranza intorno al tutto?». Questa proposizione è stata trasferita da Hume a p. 784, dove è riscritta in margine.]

15 [su alcun argomento, *in luogo di*: anche nelle questioni più comuni della vita.]

16 [sicurezza, *in luogo di*: dogmatismo.]

offerta da Newton dell'ammirabile fenomeno dell'arcobaleno, col pretesto che tale spiegazione dà una minuziosa analisi dei raggi luminosi, argomento in verità troppo raffinato per l'umana comprensione? E che direste a qualcuno che, non avendo nulla di particolare da obiettare agli argomenti di Copernico e di Galileo in favore del movimento della terra, rifiutasse il suo assenso in nome del principio generale secondo il quale questi argomenti sono troppo grandiosi e troppo lontani per essere chiariti dalla ristretta e fallace ragione umana?

Esiste, a dire il vero, come avete giustamente osservato, una sorta di scetticismo brutale ed ignorante che offre all'uomo volgare un pregiudizio generale contro tutto ciò che egli non riesce facilmente a capire e gli fa respingere ogni principio che richieda, per essere provato e stabilito, un ragionamento elaborato. Questa sorta di scetticismo è fatale alla conoscenza, non alla religione; infatti vediamo che coloro che ne fanno maggiormente professione danno spesso il loro assenso non soltanto alle grandi verità del teismo e della teologia naturale [17], ma anche alle dottrine più assurde raccomandate da una superstizione tradizionale. Essi credono fermamente agli stregoni ed intanto non crederanno e non presteranno attenzione alla più semplice proposizione di Euclide. Ma gli scettici raffinati e filosofici cadono in una contraddizione di natura opposta; essi spingono le loro ricerche fin negli angoli più riposti della scienza ed il loro assenso li accompagna ad ogni passo, proporzionato all'evidenza che incontrano. Sono anche obbligati a riconoscere che gli oggetti più astrusi e più remoti sono quelli che vengono meglio spiegati dalla filosofia. La luce viene realmente analizzata, il vero sistema dei corpi celesti viene scoperto e conosciuto in modo certo. Ma la nutrizione del corpo mediante gli alimenti [18] è ancora un mistero inesplicabile, la coesione delle parti della materia è ancora incomprensibile. Questi

[17] [teologia, *in luogo di*: religione.]

[18] [la nutrizione del corpo mediante gli alimenti, *in luogo di*: la caduta di una pietra.]

scettici, di conseguenza, sono obbligati, in ogni problema, a considerare a parte ogni particolare evidenza ed a proporzionare il loro assenso al grado preciso di evidenza che si presenta. Tale è la loro pratica in ogni scienza naturale, matematica, morale e politica. Perché allora, io chiedo, non fanno altrettanto nelle scienze teologiche e religiose? Perché le conclusioni di questa natura devono esse sole venir respinte in virtù della presunzione generale dell'insufficienza della ragione umana, senza alcuna discussione particolare della evidenza? Un modo di agire così disuguale non è forse una prova chiara di pregiudizio e di atteggiamento passionale?

I nostri sensi, voi dite, sono fallaci, la nostra intelligenza è soggetta ad errore, le nostre idee, anche quelle degli oggetti più familiari, dell'estensione, della durata, del movimento, sono piene di assurdità e di contraddizioni. Voi mi sfidate a risolvere le difficoltà ed a conciliare le incongruenze che scoprite in tali idee. Io non ho capacità per una così grande impresa, non ne ho l'agio; mi accorgo che è superflua. La vostra condotta medesima, in ogni circostanza, confuta i vostri princìpi e mostra la più ferma fiducia in tutte le massime accolte dalla scienza, dalla morale, dalla prudenza e dal comportamento.

Non consentirò mai ad un'opinione così dura come quella d'un celebre scrittore[19] il quale dice che gli scettici non sono una setta di filosofi, ma soltanto una setta di mentitori. Posso tuttavia affermare (e spero senza offesa) che sono una setta di burloni o di motteggiatori. Ma per parte mia tutte le volte che mi sentirò disposto alla gaiezza ed all'allegria, mi sceglierò certamente un divertimento di natura meno imbaraz-

[19] *L'art de penser* [*La logique ou l'art de penser* di A. ARNAULD (1612-1694), pubblicata nel 1662. Il passo al quale Hume si riferisce si trova nei *Primi discorsi* (ed. 1843, p. 26): « Nessuno ha mai seriamente dubitato che esista una terra, un sole ed una luna, né se il tutto è più grande della parte. Si può certo far dire esternamente alla propria bocca che si dubita, perché si può mentire; ma non si può farlo dire al proprio spirito. Sicché il pirronismo non è una setta di persone che siano persuase di quanto dicono, ma è una setta di mentitori »].

zante e meno astrusa. Una commedia, una novella, o tutt'al più una storia sembra una ricreazione più naturale di tali sottigliezze ed astrazioni metafisiche.

Invano lo scettico farebbe una distinzione tra la scienza e la vita comune, oppure fra una scienza ed un'altra. Gli argomenti adoperati in tutte le distinzioni, se sono giusti, sono di natura simile e contengono la stessa forza ed evidenza. O se c'è fra di esse qualche differenza, il vantaggio si trova interamente dalla parte della teologia e della religione naturale. Molti princìpi di meccanica sono fondati su ragionamenti molto astrusi; tuttavia nessun uomo che abbia la minima pretesa alla scienza, nemmeno uno scettico speculativo, pretende di concepire il minimo dubbio a loro riguardo. Il sistema copernicano contiene il paradosso più sorprendente e più contrario alle nostre concezioni naturali, alle apparenze ed ai nostri stessi sensi; tuttavia anche i frati e gli inquisitori sono ora costretti a ritirare la loro opposizione ad esso. Sarà dunque Filone, uomo di un ingegno così liberale e di un sapere così esteso a concepire scrupoli generali ed indistinti riguardo all'ipotesi religiosa, la quale si fonda sugli argomenti più semplici e più facili a capire, e che, se non incontra degli ostacoli artificiali, trova così facilmente accesso ed accoglimento nella mente dell'uomo?

E qui noi possiamo osservare, continuò volgendosi verso Demea, una circostanza veramente curiosa nella storia delle scienze. Dopo l'unione della filosofia con la religione popolare, al tempo del primo stabilirsi del cristianesimo, niente era più usuale presso tutti gli ecclesiastici delle declamazioni contro la ragione, contro i sensi, contro ogni principio derivato semplicemente dalla ricerca e dall'investigazione umane. Tutti gli argomenti degli antichi accademici [20] furono adottati dai Padri; e di là si propagarono durante il il corso di parecchie età in ogni scuola ed in ogni pulpito attraverso la cristianità. I riformatori abbracciarono gli stessi princìpi di ragionamento o piuttosto di declamazione e tutti i panegirici sull'eccellenza della fede erano a colpo sicuro

[20] [e scettici: *omesso.*]

frammischiati ad alcuni severi tratti di satira contro la ragione naturale. A sua volta, un celebre prelato[21] della Chiesa romana, uomo della più ampia cultura, che scrisse una dimostrazione del cristianesimo, compose egualmente un trattato che contiene tutti i cavilli del più ardito e ben definito pirronismo. Locke sembra sia stato il primo cristiano che si sia azzardato apertamente ad affermare che la *fede* non era altra cosa che una specie di *ragione*; che la religione era soltanto un ramo della filosofia e che una catena di argomenti simile a quella che stabiliva una verità qualunque in morale, in politica, o in fisica, si adoperava sempre per scoprire tutti i princìpi della teologia, sia naturale che rivelata. Il cattivo uso che fecero Bayle ed altri libertini dello scetticismo filosofico dei Padri e dei primi riformatori, diffuse ancor più largamente il giudizioso sentimento di Locke; e presentemente chiunque si vanti di ragionare e di filosofare confessa in qualche modo che ateo e scettico sono quasi sinonimi. Come è certo che nessun uomo agisce seriamente quando professa il secondo principio, così vorrei proprio sperare che non vi fosse più alcuno che sostenesse seriamente il primo.

Non vi ricordate, disse Filone, l'eccellente detto di Bacone su questo argomento? Che un po' di filosofia, rispose Cleante, fa d'un uomo un ateo e che molta filosofia lo converte alla religione. È anche questa un'osservazione molto giudiziosa; disse Filone. Ma ciò che ho in animo è un altro passo, dove, avendo fatta menzione dello stolto di David che diceva in cuor suo che Dio non esiste, questo grande filosofo osserva che gli atei di oggi ostentano una duplice dose di stoltezza: infatti non si accontentano di dire in cuor loro che Dio non esiste, ma proferiscono anche con le labbra questa empietà ed in tal modo si rendono colpevoli d'una doppia indiscrezione e di una doppia imprudenza. Gente simile, per quanto seriamente si comporti, non può, penso, essere molto temibile.

21 Mons. HUET [Pierre-Daniel Huet (1630-1721), vescovo di Avranches. Il trattato cui qui Hume si riferisce, cioè il *Traité philosophique de la faiblesse de l'ésprit humain*, fu pubblicato postumo nel 1723].

Ma anche se doveste classificarmi in questo gruppo di stolti, non posso impedirmi di rendervi nota un'osservazione che mi viene in animo, ricavata dalla storia dello scetticismo religioso ed irreligioso di cui ci avete parlato. Mi sembra vi siano in tutto lo sviluppo di questa questione dei sintomi che tradiscono fortemente la mano dei preti. Durante le età ignoranti, come quelle che tennero dietro alla dissoluzione delle antiche scuole, i preti si rendevano conto che l'ateismo, il deismo ed ogni specie di eresia non potevano provenire che dalla presuntuosa messa in dubbio delle opinioni tradizionali e da una fiducia nella generale capacità della ragione umana. L'educazione aveva allora un potente influsso sulle menti umane ed era quasi eguale in forza a quelle suggestioni dei sensi e del comune intendimento dalle quali il più determinato scettico deve riconoscere di essere egli stesso governato. Ma ora che l'influsso dell'educazione è molto diminuito e gli uomini, in seguito ad un commercio più aperto con il mondo, hanno imparato a paragonare tra loro i princìpi popolari delle diverse nazioni e delle varie epoche, i nostri sagaci uomini di chiesa hanno mutato tutto il loro sistema filosofico e parlano il linguaggio degli stoici, dei platonici e dei peripatetici, non quello dei pirroniani e degli accademici. Se non ci fidiamo della ragione umana, non abbiamo attualmente alcun altro principio per introdurci alla religione. Così scettici in una determinata epoca e dogmatici in un'altra, questi reverendi signori[22] non mancano di assumere il sistema, qualunque esso sia, che meglio serve al loro disegno dando ad essi ascendente sull'umanità e di farne il loro principio preferito e la loro ben definita dottrina.

È molto naturale per l'uomo, disse Cleante, abbracciare quei princìpi mediante i quali vede di poter difendere meglio le sue dottrine e noi non abbiamo alcun bisogno di far ricorso al potere dei preti per renderci conto di un così ragionevole espediente. E sicuramente nulla può offrire una pre-

[22] [questi reverendi signori, *in luogo di*: il clero.]

sunzione più forte in favore della verità d'un insieme qualunque di princìpi e del dovere di abbracciarli, quanto osservare che essi tendono alla conferma della vera religione e servono a confondere i cavilli degli atei, dei libertini e dei liberi pensatori di ogni denominazione.

PARTE SECONDA

Devo confessare, o Cleante, disse Demea, che nulla potrebbe sorprendermi più della luce nella quale avete presentato quest'argomento per tutto il tempo della vostra esposizione. Da tutto l'insieme del vostro discorso, si sarebbe immaginato che voi foste sul punto di sostenere l'esistenza di Dio contro i cavilli degli atei e degli increduli e che foste obbligato a farvi il campione di questo principio fondamentale di ogni religione. Ma questo, spero, non suscita nemmeno lontanamente un punto controverso fra noi. Nessun uomo, almeno nessun uomo dotato di senso comune, ha mai concepito, ne sono persuaso, un dubbio serio relativamente ad una verità così certa e così evidente per se stessa. La questione non riguarda l'*esistenza,* ma la *natura* di Dio. Questa, io affermo, a causa delle infermità dell'intendimento umano ci è del tutto incomprensibile e sconosciuta. L'essenza di questa mente suprema, i suoi attributi, il modo della sua esistenza, la stessa natura della sua durata; questi punti e tutti gli altri che si riferiscono ad un Essere così divino, sono misteriosi per gli uomini. Creature finite deboli e cieche dovremmo umiliarci alla sua augusta presenza e, coscienti delle nostre debolezze, dovremmo adorare in silenzio le sue perfezioni infinite che occhio mai non ha visto, orecchio non ha mai udito e che non è proprio del cuore dell'uomo di concepire. Esse sono sottratte da una nube profonda alla umana curiosità; è una profanazione tentare di penetrare queste sacre oscurità e vicina all'empietà che nega l'esistenza di Dio è la temerità che scruta la sua natura ed essenza, i suoi decreti ed attributi.

Ma affinché voi non pensiate che la mia *pietà* abbia preso qui il sopravvento sulla mia *filosofia*, sosterrò la mia opinione, per quanto essa non abbia bisogno di alcun sostegno, per mezzo di una grandissima autorità. Potrei citare qui quasi tutti i teologi che dalla fondazione del cristianesimo hanno trattato di quest'argomento e di qualunque altro argomento teologico; ma mi limiterò presentemente ad uno solo di questi teologi, egualmente celebre per la sua pietà e per la sua filosofia. È il Padre Malebranche che, me ne ricordo, si esprime così[1]: « Non si deve tanto (dice) attribuire a Dio il nome di spirito per esprimere positivamente ciò che è, quanto per significare che non è materiale. È un essere infinitamente perfetto, non se ne può dubitare, ma nello stesso modo per cui non occorre immaginare, anche supponendolo corporeo, che sia rivestito di figura umana come facevano gli antropomorfisti, sotto il pretesto che tale figura è la più perfetta; così nemmeno dobbiamo immaginare che lo spirito di Dio abbia dei pensieri umani o che abbia *qualche* somiglianza con il nostro spirito, sotto il pretesto che noi non conosciamo nulla di più perfetto della mente umana. Dobbiamo piuttosto credere che, come racchiude in sé le perfezioni della materia, senza essere materiale ... così comprenda la perfezione degli spiriti creati senza essere spirito alla maniera in cui noi concepiamo lo spirito; dobbiamo altresì credere che il suo vero nome è *Colui che è* o, in altre parole, l'Essere senza restrizione, Tutto-Essere, l'Essere infinito e universale ».

Dopo un'autorità così grande, o Demea, rispose Filone, come quella che avete citato e mille altre che potreste citare, potrebbe parere ridicolo da parte mia aggiungere il mio sentimento o esprimere la mia approvazione alla vostra dottrina. Sicuramente quando persone ragionevoli trattano di questi argomenti, la questione non potrebbe mai riguardare l'*esistenza*, ma soltanto la *natura* della Divinità. La prima verità, come voi osservate molto giustamente, è in-

[1] *Recherche de la vérité*, lib. III, cap. 9.

contestabile ed autoevidente. Nulla esiste senza una causa e la causa originaria di questo universo (qualunque essa sia), noi la chiamiamo Dio e piamente le attribuiamo ogni specie di perfezione. Chiunque dubiti di questa verità fondamentale merita tutti i castighi che si possono infliggere a filosofi, cioè la massima derisione e disapprovazione. Ma poiché ogni perfezione è del tutto relativa, non dobbiamo mai immaginarci di comprendere gli attributi di questo Essere divino, o supporre che le sue perfezioni abbiano qualche analogia o somiglianza con le perfezioni d'una creatura umana. Saggezza, pensiero, proposito, conoscenza: a giusto titolo attribuirono a Dio tutto ciò perché queste parole sono onorevoli fra gli uomini e noi non abbiamo altro linguaggio o altre concezioni mediante le quali ci sia possibile esprimere la nostra adorazione verso di lui. Guardiamoci però dal pensare che le nostre idee corrispondano in qualche modo alle perfezioni di Dio e che i suoi attributi abbiano qualche somiglianza con quelle qualità così come esse esistono presso gli uomini. Dio è infinitamente superiore alla nostra vista limitata ed alla nostra limitata comprensione; ed è più oggetto da adorare nel tempio, che oggetto intorno al quale disputare nelle scuole.

In realtà, o Cleante, continuò, non c'è bisogno di far ricorso a quello scetticismo artificioso che vi dispiace tanto, per giungere a questa determinazione. Le nostre idee non oltrepassano la nostra esperienza; noi non abbiamo esperienza delle operazioni e degli attributi di Dio; non ho bisogno di concludere il mio sillogismo e potete ricavare voi stesso la conclusione. Ed è un piacere per me (e, spero, anche per voi) che il ragionamento giusto e la sana pietà concorrano qui alla stessa conclusione e stabiliscano entrambi la natura adorabilmente misteriosa ed incomprensibile dell'Essere supremo.

Per non perdere tempo in circonlocuzioni, disse Cleante rivolgendosi a Demea, e meno ancora a rispondere alle pie declamazioni di Filone, spiegherò brevemente come la penso su questa questione. Volgete gli occhi intorno a voi sul mondo; contemplatene l'insieme e ogni singola parte; tro-

verete che esso non è altro che una grande macchina suddivisa in un numero infinito di macchine più piccole le quali, a loro volta, ammettono ulteriori suddivisioni fino ad un grado che supera ciò che i sensi e le facoltà umane possono scoprire e spiegare. Tutte queste diverse macchine ed anche le loro più piccole parti sono accomodate le une alle altre con una esattezza che rapisce in ammirazione chiunque le abbia contemplate. La singolare corrispondenza dei mezzi ai fini in tutta la natura rassomiglia esattamente, pur sorpassandole di molto, alle produzioni dell'artificio umano, dei propositi, del pensiero, della saggezza e dell'intelligenza umana. Poiché dunque gli effetti si rassomigliano fra loro, siamo condotti ad inferire, secondo tutte le regole dell'analogia, che le cause si rassomigliano egualmente e che l'autore della natura è in qualche modo simile alla mente dell'uomo, per quanto dotato di facoltà ben più ampie e proporzionate alla grandezza dell'opera che ha eseguito. Mediante quest'argomento *a posteriori*, e mediante quest'argomento solo, noi proviamo ad un tempo l'esistenza di una Divinità e la sua somiglianza con la mente e l'intelligenza dell'uomo.

Mi prenderò la libertà, o Cleante, disse Demea, di dichiararvi che fin dal principio non ho potuto approvare la vostra conclusione relativa alla somiglianza della Divinità con l'uomo; meno ancora posso approvare i mezzi con cui voi vi sforzate di dimostrare questo punto. Come! Niente dimostrazioni dell'esistenza di Dio! Niente argomenti astratti! Niente prove *a priori*! Tutto quello su cui i filosofi hanno fin qui tanto insistito non sarebbe dunque altro che inganno e sofisma? Non possiamo andare più lontano, a questo riguardo, dell'esperienza [2] e della probabilità? Non dirò che questo è tradire la causa della Divinità, ma certamente con questo candore artificioso voi date agli atei un vantaggio che non avrebbero mai potuto ottenere dalla sola forza dell'argomentazione e del ragionamento.

Ciò che mi fa soprattutto esitare su questo punto, disse

[2] [Dapprima Hume ha scritto: *esperienza*; poi ha corretto *esperienza* con *evidenza morale* e infine ha ripristinato *esperienza*.]

Filone, non è tanto il fatto che tutti gli argomenti religiosi sono ricondotti da Cleante all'esperienza quanto il fatto che essi non paiono nemmeno i più certi ed i più irrefutabili di questo genere inferiore di argomenti. Che una pietra cade, che il fuoco brucia, che la terra è solida noi l'abbiamo osservato mille e mille volte, e quando si presenta un nuovo caso qualunque di questa specie, noi traiamo senza esitare l'inferenza abituale. L'esatta somiglianza dei casi ci rende perfettamente sicuri d'un simile risultato e non desideriamo né ricerchiamo mai un'evidenza più forte. Ma dal momento che voi vi allontanate anche in minimo grado dalla somiglianza dei casi, diminuite proporzionalmente l'evidenza e potete in fin dei conti ridurla ad una debolissima *analogia* la quale è, a detta di tutti, soggetta ad errore e ad incertezza. Dopo aver constatato con l'esperienza la circolazione del sangue nelle creature umane noi non dubitiamo che essa abbia luogo anche in Tizio ed in Mevio; ma dal fatto che il sangue circola nelle rane e nei pesci deriva soltanto, in forza dell'analogia, una presunzione, sia pure forte, che la stessa cosa abbia luogo negli uomini e negli altri animali. Il ragionamento analogico è molto più debole quando noi inferiamo la circolazione della linfa nelle piante dalla nostra esperienza della circolazione del sangue negli animali; e si trova con esperienze più precise che coloro i quali hanno adottato affrettatamente questa analogia imperfetta si sono ingannati.

Vedendo una casa, o Cleante, noi concludiamo con la massima certezza che questa ha un architetto o un costruttore, perché è precisamente questa sorta di effetto che abbiamo visto nell'esperienza provenire da un tal genere di causa. Ma sicuramente voi non affermerete che l'universo possiede una tale somiglianza con una casa che noi si possa con la stessa certezza inferire una causa simile, né che l'analogia sia qui intera e perfetta. La dissomiglianza è così evidente che il massimo cui voi possiate pretendere di arrivare su questo punto è una supposizione, una congettura, una presunzione relativa ad una causa simile; e come questa pretesa sarà accolta nel mondo lo lascio considerare a voi.

Sarebbe certamente molto male accolta, rispose Cleante, e sarei giustamente biasimato e detestato se ammettessi che le prove in favore di una Divinità non arrivino a nulla più che a una supposizione o congettura. Ma è una somiglianza così leggera, in una casa e nell'universo, l'intera corrispondenza dei mezzi ai fini, l'economia delle cause finali, l'ordine, la proporzione e l'assestamento di ogni singola parte? I gradini di una scala sono manifestamente ordinati affinché le gambe umane se ne possano servire per salire; e questa inferenza è certa ed infallibile. Le gambe umane, anche esse, sono ordinate per camminare e per salire; e questa inferenza, ne convengo, non è del tutto così certa a causa della dissomiglianza che voi rilevate; ma merita forse per questo il nome di semplice presunzione e congettura?

Buon Dio!, esclamò Demea, interrompendolo, dove siamo? Degli zelanti difensori della religione convengono che le prove in favore d'una Divinità non raggiungono l'evidenza perfetta! E voi, Filone, sul cui concorso contavo per provare il carattere adorabilmente misterioso della natura divina, voi date il vostro assenso a tutte queste stravaganti opinioni di Cleante? Infatti che altro nome posso dar loro? O perché risparmiare la mia censura quando simili princìpi vengono avanzati e sostenuti da una tale autorità in presenza di una persona così giovane come Panfilo?

Non sembra che voi comprendiate, disse Filone, che io argomento con Cleante alla sua maniera e che mostrandogli le pericolose conseguenze delle sue dottrine spero in fin dei conti di ricondurlo al nostro punto di vista. Ma ciò che vi colpisce di più, osservo, è la maniera con cui Cleante ha presentato l'argomento *a posteriori*; poiché quest'argomento minaccia di sfuggire alle vostre prese e di svanire nell'aria, lo giudicate così svisato che stentate a credere che esso si trovi posto nella sua vera luce. Ora, per quanto io possa dissentire, per altri riguardi, dai pericolosi princìpi di Cleante, devo convenire che egli ha presentato come si doveva questo argomento e mi sforzo di esporvi la cosa in modo tale che di qui in avanti non abbiate più esitazione per ciò che la riguarda.

Se qualcuno astraesse da tutto ciò che sa o ha visto, sarebbe del tutto incapace, in base soltanto alle sue idee, di determinare quale sorta di spettacolo l'universo deve essere o di dare la preferenza ad un certo stato o ad una certa disposizione di cose piuttosto che ad un'altra. Infatti, poiché nulla di ciò che egli concepisce chiaramente potrebbe essere considerato impossibile o contraddittorio, tutte le chimere della sua fantasia si troverebbero sullo stesso piano ed egli non potrebbe indicare una buona ragione per aderire ad un'idea o ad un sistema e respingere gli altri che sono egualmente possibili.

Inoltre, una volta che egli aprirà gli occhi e contemplerà il mondo quale è realmente, gli sarà impossibile da principio assegnare la causa di un avvenimento qualsiasi, più ancora quella dell'insieme delle cose o dell'universo. Potrebbe dare il via alla sua fantasia ed essa potrebbe condurlo ad una infinita varietà di racconti e rappresentazioni. Queste sarebbero tutte possibili; ma, essendolo tutte egualmente, non potrebbe mai, da sé, giustificare in modo soddisfacente il fatto di preferire una di esse a tutte le altre. L'esperienza soltanto gli può indicare la vera causa d'un qualunque fenomeno.

Ora, accettando questo metodo di ragionamento, o Demea, ne segue (ed anche Cleante, in verità, lo accorda tacitamente), che l'ordine, l'assestamento o la corrispondenza delle cause finali non sono affatto, per se stessi, prova di un'intenzione, ma lo sono soltanto nella misura in cui per esperienza li si è visti provenire da quel principio. Infatti, per quanto siamo in condizione di saperlo *a priori*, la materia può contenere la fonte dell'ordine originariamente, in se stessa, così come la mente; e non c'è maggiore difficoltà a concepire che i diversi elementi in forza d'una causa interna sconosciuta si possano disporre secondo l'ordine più perfetto, che a concepire che le loro idee nella grande mente universale in forza d'una causa egualmente interna e sconosciuta si dispongano secondo quest'ordine. L'eguale possibilità di queste due supposizioni è così pacifica. Ma con l'esperienza noi ci accorgiamo (secondo Cleante) che v'è fra

di esse una differenza. Gettate insieme parecchi pezzi di acciaio senza forma e figura; non si disporranno mai in maniera da comporre un orologio; delle pietre, della calce e del legno senza un architetto non eleveranno mai una casa. Ma le idee in una mente umana, lo vediamo, mediante una economia sconosciuta ed inesplicabile si dispongono in modo da formare il piano d'un orologio o d'una casa. L'esperienza prova dunque che c'è un principio originario di ordine nella mente e non nella materia. Da effetti simili noi inferiamo cause simili. La corrispondenza dei mezzi ai fini [3] è simile nell'universo e in una macchina di costruzione umana. Le cause debbono dunque rassomigliarsi.

Fui fin dall'inizio scandalizzato, devo convenirne, da questa rassomiglianza che si afferma esistere fra la Divinità e le creature umane e sono costretto a concepirla come implicante una degradazione dell'Essere supremo, che nessun vero teista potrebbe tollerare. Col vostro concorso, o Demea, cercherò dunque di difendere ciò che voi chiamate giustamente il carattere adorabilmente misterioso della natura divina e confuterò questo ragionamento di Cleante, sempre che egli convenga che io ne abbia data una esatta rappresentazione.

Quando Cleante ebbe acconsentito, Filone, dopo una breve pausa, proseguì nel modo seguente.

Che tutte le inferenze in materia di fatto, Cleante, siano fondate sull'esperienza e che tutti i ragionamenti sperimentali siano fondati sulla supposizione che cause simili trovano effetti simili ed effetti simili cause simili, non ne disputerò affatto, presentemente, con voi. Ma osservate, ve ne prego, con quale estrema circospezione procedono tutti i buoni ragionatori quando si tratta di trasferire degli esperimenti a dei casi simili. A meno che i casi non siano esattamente simili, non c'è fenomeno particolare in cui essi applichino con una perfetta fiducia la loro osservazione passata. Ogni mutamento delle circostanze dà occasione ad un dubbio relativo all'avvenimento e si richiedono nuove esperienze per

[3] [dei mezzi ai fini, *in luogo di*: delle cause finali.]

provare in modo certo che le nuove circostanze non hanno peso o importanza. Un cambiamento quanto al volume, alla situazione, alla corrispondenza, al tempo, allo stato dell'aria o ai corpi circostanti: uno qualunque di questi particolari può accompagnarsi a conseguenze le più inattese e, a meno che gli oggetti non ci siano del tutto familiari, è grande temerarietà aspettare con sicurezza, dopo uno qualunque di questi mutamenti, un avvenimento simile a quello che è precedentemente caduto sotto la nostra osservazione. I passi lenti e deliberati dei filosofi, qui più che altrove, si differenziano dal cammino precipitoso dell'uomo volgare che, trascinato dalle più piccole somiglianze, è del tutto incapace di discernimento e di esame.

Ma potete voi pensare, Cleante, che non siano venute meno la vostra cautela e la vostra filosofia abituali in un passo così grande com'è quello che avete fatto paragonando all'universo case, navi, mobili, macchine ed inferendo dalla loro somiglianza in alcuni punti, una somiglianza nelle loro cause? Il pensiero, la volontà, l'intelligenza così come noi li scopriamo nell'uomo e negli altri animali, non costituiscono che una sola delle fonti e princìpi dell'universo, così come il caldo e il freddo, l'attrazione o la repulsione e cento altri che cadono sotto la nostra osservazione quotidiana. Pensiero, volontà ed intelligenza sono una causa attiva mediante la quale alcune parti specifiche della natura producono delle alterazioni su altre parti; ma non può forse una conclusione essere trasferita in modo appropriato dalle parti al tutto? La grande sproporzione che vi si trova non impedisce forse qualunque paragone e qualunque inferenza? Osservando la crescita d'un capello, possiamo noi forse conoscere qualche cosa riguardo alla generazione d'un uomo? La maniera in cui fiorisce una foglia, per quanto perfettamente la si conosca, ci potrà forse procurare la minima conoscenza riguardo alla vegetazione d'una pianta?

Ma concedendo che noi possiamo prendere le *operazioni* d'una parte della natura sopra un'altra quale fondamento del nostro giudizio relativo all'*origine* del tutto (ciò che non potrebbe affatto essere ammesso), ancora perché scegliere un

principio così piccolo, debole e limitato, come la ragione e la volontà degli animali, quali si vedono su questo pianeta? Quale privilegio particolare possiede questa piccola agitazione del cervello che chiamiamo pensiero, perché noi se ne debba fare in tal modo il modello dell'intero universo? Indubbiamente la parzialità in nostro favore lo offre ai nostri sguardi in ogni occasione, ma la sana filosofia deve accuratamente guardarsi da un'illusione così naturale.

Lungi dall'ammettere, continuò Filone, che le operazioni d'una parte ci possano fornire qualche conclusione giusta riguardo all'origine del tutto, non accorderò che una parte qualsiasi faccia regola per un'altra parte, se la seconda è molto lontana dalla prima. C'è forse qualche motivo ragionevole per concludere che gli abitanti di altri pianeti possiedono un pensiero, un'intelligenza, una ragione o checchessia di simile a queste facoltà, quali si trovano negli uomini? Quando la natura ha diversificato in modo così estremo il suo modo di operare in questo piccolo globo, possiamo forse noi immaginare che essa copi incessantemente se stessa in un così immenso universo? E se il pensiero, come possiamo ben supporre, è unicamente limitato a questo angolo angusto, e non ha anche qui che una sfera di azione molto limitata, con quale proprietà possiamo indicarlo come causa originaria di tutte le cose? Le ristrette vedute d'un contadino che fa della sua economia domestica la regola per il governo dei regni sono un sofisma perdonabile in paragone.

Ma per quanto fossimo sicuri che un pensiero ed una ragione somiglianti a quelli dell'uomo potrebbero riscontrarsi in tutto l'insieme dell'universo e che l'attività di questo pensiero fosse d'altronde immensamente più grande e più dominante di quello che non appaia essere su questo globo, non posso ancora vedere perché le operazioni d'un mondo costituito, assestato, ordinato, potrebbero essere con qualche convenienza estese ad un mondo che non è che allo stato di embrione ed in via di pervenire a questa costituzione ed a questo assestamento. Mediante l'osservazione noi conosciamo qualche cosa dell'economia, dell'azione e della nutrizione di un animale, ma dobbiamo con molta circospezione trasfe-

rire quest'osservazione all'accrescimento d'un feto nel seno materno e più ancora alla formazione di un piccolo animale nei lombi del suo genitore maschio. La natura anche secondo la nostra esperienza limitata possiede un numero infinito di moventi e di princìpi che si rivelano incessantemente in ciascuno dei suoi mutamenti di posizione e di situazione. E quali princìpi nuovi e sconosciuti potrebbero agire su di essa in una situazione così nuova e così sconosciuta come quella della formazione di un universo, noi non potremmo senza la più grande temerarietà pretendere di determinare.

A noi è nota in modo molto imperfetto una parte molto piccola di questo grande sistema e per un tempo molto limitato; su tali basi ci pronunceremo dunque in modo decisivo riguardo all'origine del tutto?[4]

Ammirabile conclusione! La pietra, il legno, il mattone, il ferro, il rame non presentano oggi su questo piccolo globo che è la terra alcun ordine e disposizione senza l'arte e l'industria degli uomini: dunque l'universo non poteva alla origine giungere all'ordine e all'assestamento che gli appartengono senza qualche cosa di simile all'arte umana! Ma una parte della natura può forse fare la regola per un'altra parte di essa lontanissima dalla prima? Può forse fare regola per il tutto?[5] Una piccolissima parte fa forse regola per tutto l'universo? La natura in una determinata situazione fa forse regola a colpo sicuro per[6] la natura in un'altra situazione immensamente differente dalla prima?

E potete voi biasimarmi, Cleante, se imito qui la prudente riserva di Simonide, che, secondo il ben noto racconto[7], interrogato da Jerone su *che cosa era Dio*, desiderò un giorno per pensarvi, poi ancora due giorni e così di seguito prolungò continuamente il termine, senza mai dare la sua definizione e descrizione? Potreste voi biasimarmi, se avessi

[4] [Questo capoverso è trasferito qui da p. 767.]
[5] [per il tutto, *in luogo di*: per il mondo.]
[6] [fa forse regola a colpo sicuro, *in luogo di*: è esattamente simile a.]
[7] [Cfr. CICERONE, *De natura deorum*, lib. I, 22.]

risposto all'istante *che non sapevo* e che avevo l'impressione che questa questione superasse di molto la portata delle mie facoltà? Voi potete gridare allo scettico ed al burlone quanto vi piace, ma avendo visto in tanti altri casi molto più familiari le imperfezioni ed anche le contraddizioni della ragione umana, non saprei aspettarmi alcun successo dalle sue deboli congetture su un argomento così sublime e così lontano dalla sfera della nostra osservazione. Quando due *specie* di oggetti sono sempre stati osservati congiunti l'uno all'altro posso *inferire*, mediante l'abitudine, l'esistenza dell'uno dovunque *vedo* l'esistenza dell'altro; e questo lo chiamo un argomento ricavato dall'esperienza. Ma come questo argomento possa applicarsi quando gli oggetti, come nel caso presente[8], sono unici, individuali, senza parità né rassomiglianza specifica, può essere difficile da spiegare. Qualcuno mi dirà forse con viso serio che un universo ordinato deve provenire da qualche pensiero e da qualche arte simili a quelli dell'uomo perché noi ne abbiamo l'esperienza. Per verificare questo ragionamento si richiederebbe che noi avessimo esperienza dell'origine dei mondi e non è certo sufficiente che noi abbiamo visto dei battelli e delle città provenire dall'arte e dall'industria degli uomini ...

Filone stava proseguendo con questo tono appassionato, intermedio fra il serio ed il faceto, a quanto mi pareva, quando notò in Cleante dei segni di impazienza ed allora di colpo si fermò. Ciò che volevo farvi osservare, disse Cleante, è soltanto che non vogliate abusare dei termini, né far uso di espressioni popolari per rovesciare dei ragionamenti filosofici. Sapete che frequentemente il volgo distingue ragione da esperienza anche là dove si tratta soltanto di cose di fatto e di esistenza, per quanto ci si accorga, quando questa *ragione* è convenientemente analizzata, che non è altro che una specie di esperienza. Provare mediante l'esperienza che l'universo ha la sua origine da una mente non è più contrario al linguaggio corrente che provare il movimento della terra con lo stesso principio. E un cavillatore potrebbe sol-

[8] [che riguarda l'origine del mondo: *omesso.*]

levare contro il sistema di Copernico tutte le stesse obiezioni che voi avete presentato contro questi ragionamenti. Avete delle altre terre, potrebbe dire, che abbiate visto muoversi? Avete ...

Sì, gridò Filone, interrompendolo, abbiamo altre terre! La luna non è forse un'altra terra che vediamo muoversi intorno al suo centro? Non è un'altra terra Venere in cui noi osserviamo lo stesso fenomeno? Le rivoluzioni del sole non offrono forse anch'esse una conferma e analogia della stessa dottrina? Tutti i pianeti non sono forse delle terre che girano intorno al sole? E i satelliti non sono forse delle lune che si muovono intorno a Giove ed a Saturno e, infine, con questi pianeti primari, intorno al sole? Queste analogie e somiglianze con altre che non ho ricordato sono le sole prove del sistema di Copernico ed è a voi che spetta di considerare se avete delle analogie dello stesso genere per sostenere la vostra teoria.

In realtà, Cleante, continuò, il sistema astronomico moderno è ora a tal punto accolto da tutti gli scienziati ed è divenuto una parte così essenziale della nostra prima educazione che non siamo di solito molto scrupolosi nell'esame delle ragioni su cui si fonda. È divenuta ora materia di semplice curiosità lo studiare i primi autori che scrissero su quest'argomento, i quali avevano da affrontare il pregiudizio in tutta la sua forza ed erano obbligati a volgere i loro argomenti da ogni lato per renderli popolari e convincenti. Me se noi leggiamo i famosi dialoghi di Galileo intorno al sistema del mondo, troveremo che questo grande genio, uno dei più sublimi che siano esistiti, applicò inizialmente tutti i suoi sforzi a provare che non c'era fondamento alla distinzione che comunemente si faceva fra le sostanze elementari e le sostanze celesti. Le scuole prendendo per punto di partenza le illusioni dei sensi avevano spinto questa distinzione molto lontano ed avevano stabilito che le sostanze celesti erano ingenerabili, incorruttibili, inalterabili, impassibili ed avevano assegnato alle sostanze elementari tutte le qualità opposte. Ma Galileo, cominciando dalla luna, provò la sua somiglianza in tutti i punti con la

terra: la sua forma convessa, la sua oscurità naturale quando non viene illuminata, la sua densità, la sua divisione in solido e liquido, le variazioni delle sue fasi, le reciproche illuminazioni della terra e della luna, le loro mutue eclissi, le disuguaglianze della superficie lunare ecc. Dopo molti esempi di questo genere, riferendosi a tutti i pianeti si vide chiaramente che questi corpi divenivano dei veri oggetti di esperienza e che la somiglianza della loro natura ci permetteva di estendere dall'uno all'altro gli stessi argomenti e gli stessi fenomeni.

In questa esplorazione circospetta degli astronomi voi potete leggere la vostra stessa condanna, Cleante; o piuttosto potete vedere che l'argomento in cui vi siete impegnato supera ogni ragione e ogni ricerca umana. Potete pretendere di mostrare qualche somiglianza di questo genere fra la costruzione di una casa e la generazione di un universo? Avete mai visto la natura in qualche situazione che rassomigli al primo assestamento degli elementi? Dei mondi si son forse formati sotto i vostri occhi? Ed avete avuto il piacere di osservare lo sviluppo intero del fenomeno dalla prima apparizione dell'ordine fino alla sua consumazione finale? Se è così, allora invocate la vostra esperienza e proponete la vostra teoria.

PARTE TERZA

Ecco come l'argomento più assurdo, rispose Cleante, nelle mani d'un uomo ingegnoso e fornito di inventiva può acquistare un'apparenza di [1] probabilità! Non sapete, Filone, che divenne necessario per Copernico e per i suoi primi discepoli provare la somiglianza della materia terrestre e di quella celeste perché parecchi filosofi accecati dai vecchi sistemi ed appoggiandosi ad alcune apparenze sensibili [2] avevano negato questa somiglianza; ma che non è in alcun modo necessario che dei teisti provino la somiglianza delle opere della natura con quelle dell'arte poiché questa somiglianza è per se stessa evidente ed innegabile? Stessa materia, pari forma: di che cosa c'è ancora bisogno per mostrare [3] un'analogia fra le loro cause e per stabilire l'origine di tutte le cose da una volontà e da un proposito divini? Le vostre obiezioni, devo dirvelo francamente, non valgono di più delle astruse arguzie di quei filosofi che negavano il movimento e devono essere respinte nella stessa maniera con illustrazioni, con esempi e con l'indicazione di fatti, piuttosto che con argomentazioni gravi e facendo ricorso alla filosofia.

Supponente dunque che una voce articolata si faccia sentire nelle nuvole, molto più forte e più melodiosa di alcun'altra voce che l'arte umana sappia emettere; supponete che questa voce si estenda nello stesso istante in tutte le

[1] [verità e: *omesso.*]

[2] [ad alcune apparenze sensibili, *in luogo di*: alle illusioni del senso.]

[3] [mostrare, *in luogo di*: provare.]

nazioni e parli a ciascuna nazione nella sua propria lingua e nel suo proprio dialetto; supponete che le parole pronunciate non soltanto abbiano un senso ed un significato precisi, ma anche contengano qualche istruzione del tutto degna d'un Essere buono, superiore all'umanità; vi sarebbe forse in qualche modo possibile dubitare un momento della causa di questa voce? e non sareste costretto ad attribuire all'istante quella voce a una volontà o proposito? Tuttavia non saprei vedere come tutte le stesse obiezioni (se meritano questo nome) che si oppongono al sistema del teismo, non possano essere avanzate altrettanto bene contro questa inferenza.

Non potreste forse dire che tutte le conclusioni in materia di fatti si fondano sull'esperienza; che quando ascoltiamo una voce articolata nell'oscurità e da ciò inferiamo la presenza di un uomo è soltanto la somiglianza degli effetti che ci porta a concludere che c'è un'identica somiglianza nella causa; ma che questa voce straordinaria, con la sua forza, con la sua estensione, con la sua capacità di piegarsi a tutte le lingue offre così poca analogia con una qualsiasi voce umana che noi non abbiamo alcuna ragione di supporre un'analogia qualunque nelle loro cause e che perciò un discorso ragionevole, saggio, coerente è venuto non sapete di dove, da qualche soffio accidentale di venti, non da qualche ragione e intelligenza divina? Voi vedete chiaramente le vostre obiezioni in queste arguzie e spero inoltre che vediate chiaramente che esse non potrebbero in alcun modo avere maggiore forza in un caso che nell'altro.

Ma per rendere il caso ancora più vicino a quello dell'universo, farò due supposizioni che non implicano alcuna assurdità e impossibilità. Supponete che vi sia una lingua naturale, universale, invariabile, comune ad ogni individuo di razza umana e che i libri siano delle produzioni naturali che si perpetuino alla stessa maniera degli animali e dei vegetali, per discendenza e propagazione. Molte espressioni delle nostre passioni racchiudono un linguaggio universale; tutti gli animali bruti [4] hanno un discorso naturale che, per

[4] [bruti: *aggiunta*.]

quanto limitato, non cessa di essere molto intelligibile alla loro propria specie. E poiché c'è un numero infinitamente minore di parti e di artifici nella più fine composizione di eloquenza che nel più rozzo dei corpi organizzati, la propagazione di una *Iliade* o di una *Eneide* è una supposizione più agevole che quella di una qualsiasi pianta e animale.

Supponete dunque di entrare nella vostra biblioteca così popolata di volumi naturali [5] contenenti la ragione più raffinata e la più delicata bellezza: vi sarebbe forse possibile aprire uno di essi e dubitare che la sua causa originaria non presenti l'analogia più stretta con la mente e l'intelligenza? Quando quel volume ragiona e discorre, quando discute, argomenta, fa valere le sue vedute e teorie, quando si indirizza a volte al puro intelletto, a volte agli affetti; quando riunisce, dispone ed adorna ogni considerazione appropriata al soggetto, potreste forse voi persistere a pretendere che tutto ciò, in fondo, non ha significato e che la prima formazione di questo volume nel seno del suo genitore originario [6] non proviene da un pensiero e da una volontà? La vostra ostinazione, lo so, non raggiunge questo grado di fermezza ed anche la vostra piacevolezza scettica ed il vostro estro scherzoso sarebbero confusi davanti ad una così patente assurdità.

Ma se c'è qualche differenza, Filone, fra questo caso supposto ed il caso reale dell'universo, essa è tutta a vantaggio di quest'ultimo. L'anatomia d'un animale offre mille prove d'un fine più forti che la lettura di Livio o di Tacito [7] e qualunque obiezione voi eleviate nel primo caso rinviandomi ad uno spettacolo così insolito e così straordinario come la prima formazione del mondo, la stessa obiezione si applica alla supposizione della nostra biblioteca di esseri vegetali. Scegliete dunque la vostra parte, Filone, senza ambiguità né scappatoie; o affermate che un libro razionale non è affatto la prova d'una causa razionale, o ammettete una causa simile per tutte le opere della natura.

5 [vegetali animali: *omesso.*]
6 [originario: *aggiunta.*]
7 [Livio o Tacito, *in luogo di*: l'*Iliade.*]

Lasciatemi rilevare inoltre, continuò Cleante, che questo argomento religioso, anziché essere indebolito dallo scetticismo tanto da voi ostentato, ne acquista piuttosto forza e diventa più solido e più indiscutibile. Escludere ogni argomento oppure ogni ragionamento, di qualunque specie sia, è affettazione o follia. La professione dichiarata di ogni scettico ragionevole è soltanto di respingere gli argomenti astrusi, lontani e raffinati, di aderire al senso comune e ai chiari istinti della natura e di dare il proprio assenso ogni volta che delle ragioni lo colpiscono con una forza così piena che egli non saprebbe, senza la più grande violenza, sottrarvisi. Ora gli argomenti in favore della religione naturale sono evidentemente di questo genere e non c'è che la più perversa e la più ostinata metafisica che li possa respingere. Considerate l'occhio, sezionatelo, contemplatene la struttura e l'invenzione e ditemi il vostro sentimento, se l'idea d'un autore di quest'invenzione non entra immediatamente in voi con una forza eguale a quella della sensazione. La conclusione più ovvia è sicuramente in favore d'un fine e ci vuole del tempo, della riflessione e dello studio per riunire le obiezioni frivole, anche se astruse, che possono sostenere l'incredulità. Chi può mai considerare il maschio e la femmina d'ogni specie, la corrispondenza dei loro organi e dei loro istinti, le loro passioni ed il corso intero della loro vita prima e dopo la generazione, senz'essere obbligato ad accorgersi che la propagazione della specie è uno scopo perseguito dalla natura? Milioni e milioni di tali esempi si presentano in ogni parte dell'universo e nessun linguaggio può suggerire un significato più intelligibile ed irresistibile che l'accurata corrispondenza delle cause finali. A quale grado di cieco dogmatismo bisogna dunque che si sia giunti per respingere argomenti così naturali e convincenti?

[[8] Possiamo incontrare alcune bellezze di stile che sembrano contrarie alle regole e che guadagnano i sentimenti ed animano l'immaginazione in contrasto con tutti i precetti

[8] [Questo capoverso è aggiunto nell'ultima pagina della parte III con il richiamo che indica il punto in cui va inserito.]

dell'estetica e in contrasto con l'autorità degli artisti riconosciuti come maestri. Se l'argomento in favore del teismo è, come voi pretendete, in contraddizione con i princìpi della logica, la sua influenza universale ed irresistibile prova chiaramente che vi possono essere degli argomenti tanto irregolari quanto alcune composizioni letterarie. Qualunque arguzia si possa avanzare, un mondo ordinato, così come un discorso coerente ed articolato, sarà sempre considerato come una prova incontestabile di finalità e di intenzionalità.]

Accade ora, ne convengo, che gli argomenti religiosi non esercitano l'influsso che dovrebbero su un barbaro, su un selvaggio ignorante, non perché essi siano oscuri e difficili, ma perché egli non si pone mai alcun problema al riguardo. Di dove proviene la meravigliosa struttura d'un animale? Dall'unione dei suoi genitori. E questi di dove provengono? Dai *loro* genitori. Un piccolo passaggio mette gli oggetti ad una tale distanza che essi si perdono per lui nella oscurità e nella confusione e nessuna curiosità lo spinge a seguirne ulteriormente la traccia. Ma questo non è né dogmatismo né scetticismo; è stupidità, stato d'animo ben diverso dalla vostra posizione di esame e di ricerca, mio ingegnoso amico! Voi sapete risalire dagli effetti alle cause, sapete paragonare gli oggetti più distanti e più remoti ed i vostri maggiori errori provengono non da una sterilità di pensiero e di invenzione, ma da una troppo lussureggiante fertilità la quale sopprime il vostro buon senso naturale mediante una profusione di scrupoli e di obiezioni non necessarie.

Qui posso osservare, Ermippo, che Filone era un poco imbarazzato e confuso; ma mentre esitava ad enunciare una risposta, per sua fortuna Demea si gettò nella discussione e salvò la sua situazione.

Cleante, disse, il vostro esempio dei libri e del linguaggio, essendo familiare, possiede con ciò, lo confesso, tanta maggiore forza; ma non c'è d'altronde qualche pericolo in questa stessa circostanza e non può forse renderci presuntuosi facendoci immaginare che noi comprendiamo la Divi-

nità e che possediamo qualche idea adeguata della sua natura e dei suoi attributi? Quando leggo un libro, entro nello spirito e nell'intenzione dell'autore; divento lui, in qualche modo, per il momento, ed ho un sentimento ed una concezione immediati delle idee che scorrevano nella sua immaginazione mentre lavorava a questa composizione. Ma un ravvicinamento così stretto non ci è sicuramente mai permesso nei riguardi della Divinità. Le sue vedute non sono le nostre, i suoi attributi sono perfetti, ma incomprensibili; e questo libro che è la natura contiene un grande ed inesplicabile enigma piuttosto che un qualunque discorso e ragionamento intelligibile.

Gli antichi platonici, lo sapete, furono i più religiosi e i più devoti di tutti i filosofi pagani; tuttavia molti fra loro, specialmente Plotino, dichiarano espressamente che l'intelletto o intendimento non deve essere attribuito a Dio e che il nostro culto più perfetto verso la Divinità consiste non in atti di venerazione, di reverenza, di gratitudine o di amore, ma in un certo misterioso annientamento di noi stessi o estinzione totale di tutte le nostre facoltà. Queste idee sono forse spinte troppo lontano, ma bisogna anche riconoscere che rappresentando la Divinità così intelligibile e comprensibile e così simile ad una mente umana [9] siamo colpevoli della più rozza e ristretta parzialità e facciamo di noi stessi il modello dell'intero universo.

[[10] Tutti i *sentimenti* della mente umana, gratitudine, risentimento, amore, amicizia, approvazione, biasimo, pietà, emulazione, invidia, hanno un rapporto evidente con lo stato e con la situazione dell'uomo e sono calcolati per preservare l'esistenza e promuovere l'attività d'un tale essere nelle sue particolari circostanze. Sembra dunque irragionevole trasferire tali sentimenti ad un'esistenza suprema o supporre che essa sia attuata in tali sentimenti; e d'altronde i fenomeni del-

[9] [e così simile ad una mente umana: *aggiunta.*]

[10] [Questo capoverso conclusivo è aggiunto, con l'indicazione del punto in cui deve essere inserito, nella parte in basso dell'ultima pagina della parte III e continua su un altro foglio bianco.]

l'universo non ci forniranno appoggio per una tale teoria. Tutte le nostre *idee*, derivando dai sensi, sono certamente false ed illusorie e non si può quindi supporre che trovino posto in una suprema intelligenza; e poiché le idee del sentimento interno congiunte a quelle dei sensi esterni compongono tutto il bagaglio dell'intendimento umano, possiamo concludere che nessuno dei *materiali* del pensiero è per qualche lato simile nell'intelligenza umana ed in quella divina. Ora per ciò che si riferisce al *modo* del pensare, come possiamo noi fare qualche paragone tra le intelligenze o supporre che si rassomiglino in qualche maniera? Il nostro pensiero è fluttuante, incerto, fuggevole, costretto nella successione e composto; se eliminiamo questi caratteri, ne annulliamo assolutamente l'essenza e sarebbe in tal caso un abuso di termini applicarvi il nome di pensiero o di ragione. Almeno, se sembra più pio e rispettoso (come realmente è) conservare ancora questi termini, quando facciamo menzione dell'Essere supremo, dobbiamo riconoscere che il senso ne è, in questo caso, del tutto incomprensibile e che le infermità della nostra natura non ci permettono di conseguire alcuna idea che quanto meno [11] corrisponda all'ineffabile sublimità degli attribuiti divini.]

[11] [quanto meno: *aggiunta*.]

PARTE QUARTA

Mi sembra strano, disse Cleante, che voi, Demea, che difendete così sinceramente la causa della religione, affermiate tuttavia la natura misteriosa ed incomprensibile della Divinità e sosteniate così vigorosamente che essa non ha somiglianza di sorta con le creature umane[1]. La Divinità, posso accordarlo facilmente, possiede molti poteri ed attributi di cui non possiamo avere comprensione; ma se le nostre idee nei limiti della loro comprensione non sono giuste ed adeguate e non corrispondono alla natura reale della Divinità, io non so che cosa ancora rimanga in questo campo su cui valga la pena di insistere. Il nome di Divinità, senza che ad esso si accompagni alcun significato, potrà forse avere importanza così rilevante? O in che cosa secondo voi i mistici i quali sostengono l'assoluta incomprensibilità della Divinità differiscono dagli scettici e dagli atei i quali affermano che la causa prima di tutte le cause è sconosciuta ed inintelligibile? Essi sono molto temerari se, avendo respinto l'affermazione che il mondo è prodotto da una mente, intendo una mente

[1] [A questo punto, nel manoscritto di Hume, si trova un passo cancellato che suona così: « Non avete conoscenza del principio filosofico secondo il quale non abbiamo idea di cosa alcuna che non abbia somiglianza con noi stessi, o con gli oggetti che sono stati esposti ai nostri sensi e alla nostra esperienza? ». L'omissione di questa proposizione è ovviamente occasionata dall'inserzione della nuova conclusione della parte III. Ma prima Hume aveva tentato di mantenere la proposizione cancellata, modificandone l'inizio nel modo seguente: « Riflettete un momento su quel principio filosofico che avete appena addotto... ».]

simile a quella dell'uomo (infatti non ne conosco altra), pretendono poi di determinare con certezza qualche altra causa specifica ed intelligibile; e la loro coscienza dev'essere veramente molto scrupolosa se essi rifiutano di chiamare la causa universale e sconosciuta del mondo con il nome di Dio o Divinità e di decretare ad essa tanti sublimi elogi ed epiteti privi di significato quanti a voi piacerà di chiederne.

Chi avrebbe immaginato, rispose Demea, che Cleante, il calmo, il filosofo Cleante, avrebbe cercato di confutare i suoi avversari applicando ad essi un soprannome e, alla maniera dei bigotti volgari e degli inquisitori del nostro tempo avrebbe fatto ricorso all'invettiva ed alla declamazione, anziché al ragionamento? Non si accorge che i suoi argomenti si possono facilmente ritorcere e che l'appellativo di *antropomorfista* è così odioso ed implica tante conseguenze pericolose quanto l'epiteto di *mistico* di cui ci ha onorato? In realtà, Cleante, considerate quello che affermate quando rappresentate la Divinità come simile ad una mente e ad un intelletto umano. Che cos'è lo spirito dell'uomo? Un composto di diverse facoltà, passioni, sentimenti, idee, uniti, a dire il vero, in un solo io o persona, ma tuttavia distinti l'uno dall'altro. Quando lo spirito ragiona, le idee che sono le parti del suo discorso, si dispongono secondo una certa forma od un certo ordine che non si conserva inalterato un solo momento, ma fa immediatamente posto ad un diverso assestamento. Nuove opinioni, nuove passioni, nuove affezioni, nuovi sentimenti sorgono e mutano continuamente la scena mentale e producono in essa la più grande varietà e la più rapida successione che si possano immaginare. Come è compatibile ciò con quella perfetta immutabilità e semplicità che tutti i veri testi attribuiscono alla Divinità? Con lo stesso atto, essi dicono, la Divinità vede il passato, il presente e l'avvenire; amore ed odio, misericordia e giustizia, sono nella divinità una sola ed identica operazione: essa è intera in ogni punto dello spazio e completa in ogni istante della durata. Essa non presenta né successione né mutamento, né acquisizione né diminuzione. Ciò che essa è non comporta nemmeno un'ombra di distinzione o di diversità. E ciò che è

in questo momento lo è sempre stata e lo sarà sempre senza alcun nuovo giudizio, sentimento od operazione. Essa rimane fissa in uno stato semplice e perfetto e non potreste mai dire senza improprietà che questo suo atto è diverso da un altro o che questo giudizio o idea si è formato recentemente e lascerà il posto, mediante successione, ad un giudizio o ad un'idea differenti.

Posso facilmente affermare, disse Cleante, che coloro i quali sostengono la perfetta semplicità dell'Essere supremo, nell'estensione in cui voi l'avete intesa, sono dei *mistici* totali e meritano d'essere accusati di tutte le conseguenze che io ho tratte dalla loro opinione. Essi sono, in una parola, degli atei senza saperlo. Infatti sebbene si ammetta che la Divinità possiede attributi che noi non comprendiamo, non dobbiamo tuttavia assegnarle mai degli attributi che siano assolutamente incompatibili con quella natura intelligente che le è essenziale. Una mente i cui atti sentimenti ed idee non sono distinti e successivi, una mente del tutto semplice ed immutabile, è una mente che non ha pensiero, ragione, volontà, sentimento, amore, odio; in una parola, non è affatto una mente. È un abuso di termini darle questo appellativo e noi potremmo altrettanto bene parlare di estensione limitata senza figura o di numero senza composizione.

Vi prego di considerare, disse Filone, chi voi siete presentemente sul punto di censurare. Voi onorate in questo momento con l'appellativo di ateo quasi tutti i teologi ortodossi e giudiziosi che hanno trattato quest'argomento; e si troverà, secondo il vostro conto, che sarete soltanto voi l'unico puro teista che vi sia al mondo. Ma se gli idolatri sono atei, come si può, penso, affermare a buon diritto, e se i teologi cristiani[2] lo sono altrettanto, mi chiedo che cosa sarà dell'argomento così celebrato che si ricava dal consenso universale dell'umanità.

Ma poiché so che non vi lasciate molto influenzare dai nomi e dalle autorità, cercherò di mostrarvi un po' più distin-

[2] [teologi cristiani, *in luogo di*: cristiani.]

tamente gli inconvenienti dell'antropomorfismo, che avete abbracciato; e proverò che non c'è fondamento per supporre che un piano del mondo consistente in idee distinte e differentemente combinate si formi nella mente divina alla maniera stessa in cui un architetto forma nella sua testa il piano d'una casa ch'egli ha intenzione di eseguire.

Confesso che non è facile vedere quello che si guadagna con questa supposizione, sia che noi si giudichi della cosa per mezzo della *ragione* o per mezzo dell'*esperienza*. Siamo sempre costretti a risalire più indietro per trovare la causa di quella causa che voi avevate indicato come soddisfacente e conclusiva.

[[3] Se la *ragione* (intendo la ragione astratta derivante da ricerche *a priori*) non è egualmente muta di fronte a tutte le questioni che riguardano la causa e l'effetto, essa arri-

[3] [Tutto il capoverso fra parentesi quadre è stato inserito in luogo di quanto segue: « Quando consultiamo la ragione, tutte le cause e gli effetti sembrano egualmente esplicabili *a priori*; né è possibile assegnare questo o quello di essi con la semplice contemplazione astratta della loro natura, senza consultare l'*esperienza* o senza considerare quello che risulta dall'operazione degli oggetti. Se è vera in generale, la proposizione che *la ragione, giudicando a priori, trova tutte le cause e gli effetti egualmente esplicabili*; ciò deve risultare ancora di più quando paragoniamo il mondo esterno degli oggetti con quel mondo del pensiero che viene rappresentato come sua causa. Se la *ragione* ci dice che il mondo degli oggetti richiede una causa, ci deve dare la stessa informazione riguardo al mondo del pensiero; e se sembra alla ragione che il primo richieda una causa di un genere particolare, l'altro deve richiedere una causa di un genere simile. Perciò una qualunque proposizione che noi si possa formare circa la causa del primo, se è coerente, o intelligibile o necessaria, deve apparire alla ragione coerente o intelligibile o necessaria quando venga applicata al secondo mondo, così come l'avete descritto e *viceversa*. È evidente allora che, per quanto può giudicare la ragione astratta, è perfettamente indifferente che ci fermiamo all'universo materiale o a quello del pensiero; né ci guadagno alcunché a far risalire il primo al secondo ». Hume ha cancellato questo passo, poi ha aggiunto in margine due volte: « Stampare queste righe, sebbene cancellate »; ma poi, tutte e due le volte, ha cancellato tale avvertenza; il capoverso che sta in luogo di tutto ciò è scritto sull'ultima pagina della parte IV.]

schierà almeno di pronunciare la seguente affermazione, cioè che un mondo mentale[4] o universo di idee richiede una causa al modo stesso in cui la richiede un mondo materiale o[5] universo di oggetti; e se il mondo mentale è simile per la sua disposizione al mondo materiale, richiederà anche necessariamente una causa simile. Infatti perché nel caso del mondo mentale si dovrebbe trarre una conclusione o una inferenza diversa? Da un punto di vista astratto, i due mondi, quello mentale e quello materiale, sono del tutto simili e non c'è difficoltà che riguardi una delle due supposizioni, quella del mondo materiale, che non sia parimenti comune ad entrambe e cioè anche alla supposizione del mondo mentale.]

D'altra parte se vogliamo ad ogni costo costringere l'*esperienza* a pronunciare qualche proposizione anche in queste questioni che vanno al di là della sua sfera, essa non può cogliere in questo punto alcuna differenza materiale fra queste due specie di mondi, ma trova che essi sono governati da princìpi simili e che dipendono da una uguale varietà di cause nelle loro operazioni. Noi abbiamo di entrambi i mondi degli esempi in miniatura: la nostra mente assomiglia al mondo mentale ed un corpo vegetale o animale assomiglia al mondo materiale. Giudichi dunque l'esperienza secondo questi modelli. Nulla sembra più delicato per quanto riguarda le cause che lo determinano quanto il pensiero; e poiché queste cause non operano mai in due persone nella stessa maniera, così non troviamo mai due persone che pensino esattamente nello stesso modo. In verità, nemmeno la stessa persona pensa mai esattamente la stessa cosa in due diversi momenti di tempo. Una differenza nell'età, nella disposizione del corpo, nelle condizioni atmosferiche, nella nutrizione, nei rapporti sociali, nei libri, nelle passioni: uno qualunque di questi particolari o di altri ancor più trascurabili è sufficiente per alterare il sottile meccanismo del pensiero e per comunicare ad esso movimenti ed operazioni molto diverse. Per quanto noi ne possiamo giudicare, i corpi

[4] [mentale: *aggiunta.*]
[5] [mondo materiale o: *aggiunta.*]

vegetali ed animali non sono più delicati nei loro movimenti, né dipendono da una maggiore varietà o da un più sottile raccordo di moventi e di princìpi.

Come potremo dunque rimanere soddisfatti riguardo alla causa di quell'Essere [6] che voi supponete autore della natura o, secondo il vostro sistema di antropomorfismo, riguardo alla causa del mondo ideale cui fate risalire il mondo materiale? Non abbiamo forse la stessa ragione di far risalire questo mondo ideale ad un altro mondo ideale, ossia ad un nuovo principio intelligente? Ma se ci fermiamo qui e non proseguiamo più oltre la nostra ricerca delle cause, perché mai siamo venuti fino a questo punto? Perché non fermarci al mondo materiale? Come possiamo rimanere soddisfatti senza procedere *in infinitum* nella nostra ricerca? E, dopo tutto, che soddisfazione c'è in questa progressione infinita? Richiamiamoci la storia del filosofo indiano e del suo elefante; in nessun altro caso come in questo essa si può applicare a proposito. Se il mondo materiale riposa su un mondo ideale simile, questo mondo ideale deve riposare su qualche altro mondo e così di seguito senza fine. Sarebbe dunque meglio non guardare mai al di là del presente mondo materiale. Supponendo che esso contenga in sé il principio dell'ordine che in esso si trova, noi affermiamo in realtà che esso è Dio; e più presto si arriva a quest'Essere e meglio è. Quando voi oltrepassate anche di un solo passo il sistema del mondo [7], non fate che sollecitare una ricerca capricciosa che non è possibile soddisfare.

Dire che le diverse idee che compongono la ragione dell'Essere supremo si dispongono in ordine da se stesse e in forza della loro natura, è in realtà parlare senza dare alle parole alcun significato preciso [8]. Se queste parole hanno un significato, vorrei ben sapere perché vi è meno buon senso nel dire che le parti del mondo materiale si dispongono in ordine da sole e in forza della loro natura. Può

[6] [alla causa di quell'Essere, *in luogo di*: a quella Divinità.]
[7] [sistema del mondo, *in luogo di*: universo.]
[8] [alcun significato preciso, *in luogo di*: un significato.]

una di queste due opinioni essere intelligibile, mentre l'altra non lo sarebbe?

Abbiamo in verità l'esperienza di idee che si dispongono in ordine da sole e senza alcuna causa *nota*; ma abbiamo, ne sono sicuro, un'esperienza più estesa di casi in cui la materia fa altrettanto, come accade in tutti i fatti che riguardano la generazione e la vegetazione, nei quali l'analisi esatta della causa supera ogni umana comprensione. Abbiamo anche l'esperienza di sistemi particolari di pensiero e di materia che non presentano alcun ordine; per il pensiero, nel caso della follia, per la materia, nel caso della corruzione o disfacimento. Perché allora dovremmo pensare che l'ordine è più essenziale al pensiero che non alla materia? E se l'ordine richiede una causa anche nel pensiero come nella materia, che cosa guadagnamo noi con il vostro sistema, facendo cioè risalire l'universo degli oggetti materiali ad un simile universo di idee? Fatto il primo passo non ci potremo più arrestare. Sarebbe dunque saggio da parte nostra limitare tutte le ricerche al mondo presente senza guardare al di là di esso. Nessuna soddisfazione si potrà mai infatti ottenere con speculazioni che superano di tanto i limiti ristretti dell'intendimento umano.

Era consuetudine dei peripatetici, Cleante, voi lo sapete, quando si richiedeva la causa di un fenomeno qualsiasi, di fare ricorso alle loro *facoltà* o *qualità occulte* e di dire, per esempio, che il pane nutre in forza della sua facoltà nutritiva e che la senna purga in forza della sua facoltà purgativa; ma si è scoperto che questo sotterfugio non era altro che il travestimento dell'ignoranza e che quei filosofi, per quanto meno franchi, dicevano in realtà la stessa cosa degli scettici o del volgo i quali confessavano lealmente di non conoscere la causa di quei fenomeni. Parimenti quando si domanda quale causa produce l'ordine nelle idee dell'Essere supremo, quale ragione può essere assegnata da voi, antropomorfisti, se non una facoltà *razionale* con la affermazione che questa è la natura della Divinità? Ma è difficile determinare perché una risposta simile non sia egualmente soddisfacente per rendere ragione dell'ordine del mondo senza far

ricorso ad alcun creatore intelligente quale quello di cui sostenete l'esistenza. Non c'è che da dire che *questa* è la natura degli oggetti materiali e che essi sono tutti originariamente dotati di una *facoltà* di ordine e di proporzione. Queste non sono che maniere più sapienti e più elaborate di confessare la nostra ignoranza e l'una delle due ipotesi non ha alcun vantaggio reale sull'altra all'infuori della sua maggiore rispondenza ai pregiudizi del volgo.

Avete svolto quest'argomento con molta enfasi, rispose Cleante; mi sembra però che non vi accorgiate come sia facile rispondervi. Anche nella vita quotidiana, se assegno una causa ad un avvenimento qualsiasi, è forse un'obiezione, Filone, il fatto che io non sia in grado di assegnare la causa di questa causa e di rispondere a tutte le questioni nuove che possono incessantemente essere sollevate? E quali filosofi potrebbero sottomettersi ad una regola così rigida? Filosofi i quali confessano che le cause ultime sono del tutto sconosciute sono persuasi che i più raffinati princìpi a cui essi fanno risalire i fenomeni sono per loro ancora altrettanto inspiegabili come lo sono quei fenomeni stessi per il volgo! L'ordine e l'assetto della natura, il meraviglioso adattamento delle cause finali, l'uso e la destinazione manifesti di ogni parte e di ogni organo: tutto ciò indica nel linguaggio più chiaro una causa e un autore intelligente. I cieli e la terra s'accordano nella stessa testimonianza; il coro intero della natura canta lo stesso inno di lode al suo Creatore; voi solo, o quasi solo, turbate quest'armonia generale. Voi sollevate dubbi astrusi, cavilli ed obiezioni; voi mi chiedete quale è la causa di questa causa. Non ne so nulla; non me ne preoccupo; ciò non mi riguarda. Ho trovato una Divinità ed io arresto qui la mia ricerca; vadano più lontano coloro che sono più saggi o più intraprendenti.

[[9] Non pretendo di essere né più saggio, né più intra-

[9] [Il passo tra parentesi quadre sta in luogo di quanto segue: « La vostra risposta può forse essere buona, disse Filone, in base ai princìpi da voi seguiti e per cui il sistema religioso può essere provato dall'esperienza e soltanto dall'esperienza e la Divinità ha tratto

prendente, rispose Filone; e per questa ragione appunto non sono mai stato forse tentato di giungere al punto da voi indicato; soprattutto data la persuasione che ho che dovrò per ultimo accontentarmi della stessa risposta che, senza ulteriore turbamento, avrebbe potuto soddisfarmi fin dall'inizio. Se devo persistere a rimanere nella più completa ignoranza delle cause e se mi è assolutamente impossibile dare una spiegazione di qualche cosa, non stimerò mai che vi sia qualche vantaggio nello scartare per un momento una difficoltà che, come voi riconoscete, deve immediatamente ed in tutta la sua forza ripresentarmisi. I naturalisti, è vero, spiegano degli effetti particolari per mezzo di cause più generali e lo fanno a buon diritto, sebbene queste stesse cause generali debbano restare alla fine del tutto inesplicabili; mai però essi hanno giudicato soddisfacente spiegare un effetto particolare con una causa particolare, della quale non si può rendere conto più che dello stesso effetto.] Un sistema ideale che si ordini da se stesso [10] senza un disegno antecedente, non è in nulla più spiegabile di un sistema materiale che derivi il suo ordine in modo analogo e non c'è una difficoltà in più nella seconda supposizione rispetto alla prima.

origine da qualche causa esterna. Ma queste opinioni, lo sapete, saranno seguite da pochissimi. Ma per tutti quelli che ragionano in base ad altri princìpi e tuttavia negano la misteriosa semplicità della natura divina, la mia obiezione resta ancora valida. Un sistema ideale ecc. ». Il nuovo passo è scritto sulla parte più bassa dell'ultima pagina della parte IV, col richiamo che indica il punto in cui deve essere inserito.]

[10] [da se stesso: *aggiunta.*]

PARTE QUINTA

Per mostrarvi ancora di più gli inconvenienti che derivano dal vostro antropomorfismo, continuò Filone, facciamo un nuovo esame dei vostri princìpi. *Effetti simili provano cause simili.* Questo è l'argomento sperimentale ed è, come voi dite, il solo argomento teologico [1]. Ora è certo che più sono simili gli effetti che si vedono e più sono simili le cause che si inferiscono, più l'argomento è forte. Ogni scarto da una parte o dall'altra diminuisce la probabilità e rende la prova meno conclusiva. Voi non potete dubitare del [2] principio: non ne dovete nemmeno rifiutare le conseguenze.

Tutte le nuove scoperte astronomiche che provano la magnificenza e la grandezza immensa delle opere della natura sono altrettanti argomenti supplementari in favore di una Divinità, secondo il vero sistema del teismo; ma secondo la vostra ipotesi del teismo sperimentale [3], esse divengono altrettante obiezioni poiché allontanano ancor più l'effetto in questione da ogni somiglianza con gli effetti dell'arte e della capacità inventiva dell'uomo. Infatti Lucrezio [4], anche

[1] [teologico, *in luogo di*: religioso.]
[2] [dubitare del, *in luogo di*: negare il.]
[3] [del teismo sperimentale: *aggiunta*.]
[4] Lib. II, 1095 [« Chi dell'immenso regger può la somma?
Chi del profondo moderare il freno?
Chi dare il moto a tutti i cieli, e tutte
di fuochi eterei riscaldar le terre?
E pronto in ogni tempo, in ogni luogo
trovarsi? » (trad. A. Marchetti).]

seguendo il vecchio sistema del mondo, poteva esclamare:

> Quis regere immensi summam, quis habere profundi
> indu manu validas potis est moderanter habenas?
> Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
> ignibus aetheriis terras suffire feraces?
> Omnibus inve locis esse omni tempore praesto?

Cicerone[5] considerava questo ragionamento così naturale da porlo sulle labbra del suo epicureo: « Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem oboedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt? ». Se quest'argomento, dico, aveva qualche forza nell'antichità, quanto maggior forza deve avere presentemente che i confini della natura sono così infinitamente allargati e che si apre a noi una scena così incantevole! Ed è ancor più irragionevole formare la nostra idea d'una causa così illimitata partendo dalla nostra esperienza delle ristrette produzioni dell'invenzione e del disegno dell'uomo.

Le scoperte dovute al microscopio, poiché ci aprono un nuovo universo in miniatura, costituiscono ancora delle obiezioni secondo voi, degli argomenti secondo me. Più lontano si spingono le nostre ricerche di questo genere, più siamo condotti ad inferire che la causa universale di tutte le cose è immensamente differente dall'umanità o da ogni oggetto dell'osservazione e dell'esperienza umana.

E che dite voi delle scoperte dell'anatomia, della chimica, della botanica?... Queste non sono certamente obiezioni, ri-

[5] *De nat. deor.*, lib. 1 [8. « Infatti con quali occhi della mente poté il vostro Platone intuire quell'officina di così grande opera. nella quale egli fa costruire ed edificare il mondo da Dio? Quali ne furono i disegni? quali gli strumenti? quali le leve? quali le macchine? e chi furono gli esecutori di così grande impresa? e come poterono l'aria, il fuoco, la terra e l'acqua obbedire e sottomettersi alla volontà dell'architetto? »].

spose Cleante; esse scoprono soltanto nuovi esempi di arte e di capacità inventiva. È ancora l'immagine della mente che viene riflessa in noi da innumerevoli oggetti. Aggiungete: una mente *simile a quella dell'uomo*, disse Filone. Non ne conosco altra, rispose Cleante. E più è simile, e meglio è, insistette Filone. Certamente, disse Cleante.

Ebbene, Cleante, disse Filone, con un'aria di soddisfazione e di trionfo, osservate le conseguenze. In *primo* luogo, con questo metodo di ragionamento voi rinunciate ad ogni pretesa all'infinità per uno qualsiasi degli attributi della Divinità. Infatti poiché la causa deve soltanto essere proporzionata all'effetto e l'effetto per quanto cade nella nostra conoscenza non è infinito, quale diritto abbiamo, secondo le vostre supposizioni[6], di riferire questo attributo all'Essere divino? Voi insisterete ancora al punto che, allontanando tanto l'Essere divino da ogni similitudine con le creature umane, noi finiamo nell'ipotesi la più arbitraria e nello stesso tempo indeboliamo tutte le prove a favore della sua esistenza.

In *secondo* luogo, non avete alcuna ragione nella vostra teoria per attribuire la perfezione alla Divinità, anche nella sua capacità finita o per supporla esente da ogni errore, inganno o incoerenza in ciò che essa intraprende. Ci sono nelle opere della natura molte difficoltà inesplicabili; ammettendo che l'esistenza d'un autore perfetto della natura si dimostri *a priori*, queste difficoltà si risolvono facilmente e divengono soltanto apparenti in quanto risultano dalla ristretta capacità umana che non può tener dietro ad un'infinità di relazioni. Ma secondo il vostro metodo di ragionamento queste difficoltà divengono tutte reali e forse si insisterà su di esse come su nuovi esempi di rassomiglianza con l'arte e la capacità inventiva dell'uomo. Almeno dovete riconoscere che a noi è impossibile dire, in base alle nostre vedute limitate, se questo sistema contiene in qualche modo dei grossi errori o merita considerevoli lodi in paragone ad altri sistemi possibili o anche reali. Un contadino che non ha visto alcuna delle produzioni del genio umano potrebbe

[6] [secondo le vostre supposizioni: *aggiunta*.]

forse, se gli si leggesse l'*Eneide*, affermare che questo poema è del tutto senza difetto o anche assegnargli il suo posto preciso fra le produzioni del genio umano?

[[7] Ma ammettiamo pure che questo nostro mondo sia un'opera perfetta; deve rimanere ancora incerto se tutti i meriti dell'opera possono a buon diritto essere attribuiti al suo autore. Se esaminiamo una nave ci formiamo un'idea sublime della ingegnosità del carpentiere che ha costruito una macchina così complicata, così utile e bella. Quale sorpresa poi quando scopriamo in lui uno stupido artigiano che non ha fatto che imitare altri e copiare un'arte che attraverso una lunga successione di secoli dopo moltiplicati tentativi, errori, correzioni, deliberazioni e controversie, è stata gradualmente perfezionata! Può darsi che molti mondi siano stati rabberciati ed impastati nel corso di un'eternità prima che questo nostro sistema sia stato messo in luce; molto lavoro perduto, molti tentativi infruttuosi, ed un progresso lento ma continuo, compiuto durante età infinite nell'arte di fare i mondi. In simili questioni, chi può decidere dov'è la verità? Che dico? Chi può congetturare dov'è la probabilità, in mezzo ad un gran numero di ipotesi che possono essere proposte e ad un numero anche più grande di ipotesi che possono essere immaginate?]

E quale ombra di argomento, continuò Filone, potete produrre in base alla vostra ipotesi per provare l'unità della Divinità? Un grande numero di uomini si riunisce per costruire una casa o una nave, per elevare una città, per formare una comunità statale; perché non può darsi che parecchie divinità collaborino nell'organizzare e nel formare un mondo? In questo caso non si avrebbe che una maggiore somiglianza con le vicende umane. Suddividendo il lavoro tra molti possiamo limitare tanto maggiormente gli attributi di ciascuno ed eliminare quel potere e quella conoscenza immensi che si è costretti a supporre in una divinità unica

[7] [Questo capoverso e il secondo dopo questo, posti tra parentesi quadre, sono aggiunti nell'ultima pagina della parte V, con richiami che indicano i punti in cui vanno inseriti.]

e che, secondo voi, non possono servire che ad indebolire la prova della sua esistenza. Se creature così stolte e viziose come gli uomini possono tuttavia unirsi sovente per formare ed eseguire un piano unico, quanto più si deve pensare che ciò sia possibile per queste divinità o potenze demoniche che possiamo supporre di parecchi gradi più perfette dell'uomo!

[Moltiplicare le cause senza necessità è indubbiamente cosa contraria alla vera filosofia, ma questo principio non si applica al caso presente. Se la vostra teoria avesse preventivamente dimostrata l'esistenza d'una Divinità unica dotata di tutti gli attributi richiesti per la produzione dell'universo, convengo che sarebbe inutile (anche se non assurdo) supporre l'esistenza di alcuna altra divinità. Ma poiché si tratta ancora di sapere se tutti questi attributi sono uniti in un solo soggetto oppure sono distribuiti fra più Esseri indipendenti, con quali fenomeni della natura possiamo pretendere di decidere la controversia? Quando vediamo un corpo alzarsi nel piatto della bilancia, siamo sicuri che c'è nell'altro piatto, anche se nascosto alla vista, qualche contrappeso uguale; ma non si può ancora dire se questo contrappeso sia un aggregato di più corpi distinti, oppure una massa uniforme ed unita. E se il contrappeso richiesto supera di molto le cose che noi già abbiamo viste congiunte in un corpo unico, diviene ancor più probabile e più naturale la prima supposizione. Un Essere intelligente di potere e di capacità così vasti quali sono necessari per produrre l'universo e, per usare un linguaggio della filosofia antica, un così prodigioso animale, supera ogni analogia ed ogni comprensione.]

Inoltre, Cleante, gli uomini sono mortali e rinnovano la loro specie per mezzo della generazione; e ciò è comune a tutte le creature viventi. I due grandi sessi, il maschio e la femmina, dice Milton, popolano il mondo. Perché questa circostanza così universale ed essenziale dovrebbe essere esclusa da queste Divinità multiple e limitate? Ecco dunque la teogonia degli antichi tempi che ritorna a noi.

E perché non sostenere allora una forma perfetta di antropomorfismo? Perché non affermare che la Divinità o le

Divinità sono corporee ed hanno occhi naso bocca orecchi ecc.? Epicuro sosteneva che nessuno aveva mai visto la ragione se non in una forma umana e per conseguenza anche gli dei dovevano avere forma umana. Quest'argomento che è così giustamente messo in ridicolo da Cicerone[8] diventa un argomento solido e filosofico sulla base della vostra dottrina.

In una parola, Cleante, uno che segua la vostra ipotesi è forse in grado di affermare o di congetturare che l'universo un giorno nacque da qualche cosa che assomiglia ad una[9] provvidenza; ma egli oltre a questa affermazione non può assicurare alcuna circostanza e resta pertanto libero di fissare tutti i punti della sua teologia con la massima libertà di fantasia e di ipotesi. Questo mondo, per quel tanto che chi segue la vostra ipotesi lo conosce, è molto difettoso ed imperfetto paragonato ad un modello superiore; non fu che il primo ed informe saggio di qualche divinità bambina che poi l'abbandonò vergognosa della sua opera così manchevole; non è che l'opera di qualche divinità dipendente ed inferiore, oggetto di derisione per le divinità di più alto rango; è la produzione della vecchiezza e del vaneggiamento di qualche divinità carica d'anni, produzione che, dopo la sua morte, è andata perpetuamente in giro alla ventura per effetto del primo impulso e della forza attiva che ne aveva ricevuto ... Voi fate a buon diritto dei segni di orrore, Demea, a queste strane supposizioni; ma queste e mille altre dello stesso genere sono supposizioni di Cleante, non mie. Dal momento che si suppone che gli attributi divini sono finiti, tutte queste supposizioni hanno ragion d'essere. Ed io non posso per parte mia pensare che un sistema di teologia così selvaggio e mal costituito sia sotto qualche riguardo preferibile all'assenza totale di sistema.

Io sconfesso assolutamente queste supposizioni, esclamò Cleante; esse non mi colpiscono tuttavia di alcun orrore

[8] [Cicerone, *in luogo di*: teologi.]

[9] [qualche cosa che assomiglia ad una, *in luogo di*: qualche specie di.]

soprattutto quando sono proposte in questa forma sconnessa in cui voi le avete espresse. Al contrario esse mi fanno piacere quando vedo che abbandonandovi con massima libertà alla vostra immaginazione, anziché liberarvi dall'ipotesi d'una provvidenza nell'universo, siete continuamente costretto a farvi ricorso. A questa concessione aderisco fermamente e la considero come un fondamento sufficiente per la religione.

PARTE SESTA

Dev'essere un debole edificio in verità, disse Demea, quello che si può elevare su una base così vacillante. Finché siamo incerti se c'è una Divinità o parecchie, se la o le Divinità cui dobbiamo la nostra esistenza sono perfette o imperfette, subordinate o supreme, morte o viventi, quale fede o quale confidenza potremo avere in esse? Quale devozione o quale culto possiamo rivolgere loro? Quale venerazione o quale obbedienza possiamo loro tributare? Per tutti gli scopi della vita la teoria della religione diviene in questo modo del tutto inutile; ed anche per quanto concerne le sue conseguenze speculative, l'incertezza nella quale la religione si muove, stando ai vostri princìpi, deve renderla del tutto precaria ed insoddisfacente.

Per renderla più insoddisfacente ancora, disse Filone, mi si presenta alla mente un'altra ipotesi che deve acquistare un tono di probabilità in forza del metodo di ragionamento sul quale Cleante insiste tanto. Che effetti simili nascano da cause simili è il principio che egli suppone fondamento di ogni religione. Ma c'è anche un altro principio dello stesso genere, non meno certo, e che ha anch'esso per fonte [1] l'esperienza: ed è che dove *si osserva* che parecchie circostanze note sono somiglianti, si troverà che anche la circostanza sconosciuta è [2] somigliante. Così se vediamo le membra d'un corpo umano, concludiamo che vi si unisce anche

[1] [la pratica e: *omesso.*]
[2] [è, *in luogo di*: deve essere.]

una testa umana, per quanto questa sia nascosta. Così se vediamo attraverso la fessura in una parete una piccola parte del sole, concludiamo che rimossa la parete vedremmo l'astro tutto intero [3]. In breve questo metodo di ragionamento è così facile a capire e così familiare che nessuna esitazione potrebbe ormai essere sollevata per quanto riguarda la sua solidità.

Ora se esaminiamo l'universo per quel tanto che esso cade nell'ambito della nostra conoscenza, troveremo che esso presenta una grande somiglianza con un animale e un corpo organizzato e sembra animato da un principio identico di vita e di movimento. Una continua circolazione di materia non produce in esso alcun disordine; una continua perdita in ogni parte viene incessantemente riparata; la più stretta simpatia si lascia scorgere attraverso l'intero sistema ed ogni parte od ogni membro compiendo le sue funzioni particolari opera nello stesso tempo per la sua propria preservazione e per quella del tutto. Il mondo è dunque, io inferisco, un animale e la Divinità è l'*anima* del mondo, che lo muove e ne viene mossa.

Voi siete troppo colto, Cleante, per essere in qualche modo sorpreso di questa opinione che, come sapete, fu sostenuta da quasi tutti i teisti dell'antichità e prevale senz'altro nei loro discorsi e ragionamenti. Infatti per quanto a volte gli antichi filosofi ragionino secondo le cause finali come se ritenessero il mondo opera di Dio, la loro concezione preferita pare piuttosto essere quella di considerare il mondo come il corpo di Dio, organizzato in modo da servire alla Divinità. E si deve confessare che, poiché l'universo assomiglia più ad un corpo umano che non alle opere dell'arte o della capacità inventiva umana, se la nostra analogia limi-

[3] [Questa proposizione è stata posta in luogo della seguente: « Così, se udiamo, nell'oscurità, ragione e senso che enunciano una voce articolata, inferiamo che v'è presente anche una figura umana che potremmo scoprire al ritorno della luce ». In margine figurano anche, cancellate, le seguenti parole: « Se vediamo a distanza gli edifici di una città, inferiamo che essi contengono degli abitanti che potremmo scoprire avvicinandoci ad essa ».]

tata potesse mai con qualche proprietà essere estesa all'insieme della natura, l'inferenza sembra più giusta in favore della teoria antica che di quella moderna.

Ci sono, nella prima teoria, molti altri vantaggi che la raccomandarono agli antichi teologi. Nulla di più ripugnante a tutte le loro nozioni di una mente senza corpo; e ciò perché nulla ripugna di più all'esperienza comune; una sostanza puramente spirituale non cadeva né sotto i loro sensi né entro l'ambito della loro comprensione; di una tale sostanza essi non avevano osservato un solo esempio in tutta la natura. Mente e corpo erano loro noti, perché avevano esperienza di entrambi; avevano egualmente conoscenza per mezzo dell'esperienza di un ordine, una disposizione, un'organizzazione o un meccanismo interno sia nella mente che nel corpo; non poteva perciò sembrare che ragionevole trasferire tale esperienza all'universo e supporre che la mente ed il corpo divini fossero coevi e possedessero entrambi un ordine ed una disposizione intrinseci ed inseparabili per natura.

Ecco dunque una nuova specie di antropomorfismo. Cleante, su cui voi potete deliberare, ed una teoria che non pare soggetta a difficoltà degne di considerazione. Voi siete certamente troppo superiore ai *pregiudizi sistematici* per trovare maggiore difficoltà a supporre che un corpo animale sia originariamente, da se stesso o in seguito a cause sconosciute, dotato d'ordine e di organizzazione che a supporre che un ordine simile appartenga [4] alla mente. Ma il *pregiudizio volgare*, secondo il quale corpo e mente devono sempre accompagnarsi l'uno all'altra, non merita, bisogna credere, d'essere interamente trascurato poiché si fonda sull'*esperienza volgare*, la sola guida che voi facciate professione di seguire in tutte queste ricerche teologiche. E se affermate che la nostra esperienza limitata è un modello insufficiente per servire a giudicare dell'estensione illimitata della natura, voi abbandonate interamente la vostra stessa

[4] [un ordine simile appartenga, *in luogo di*: un principio appartenente.]

ipotesi e dovete d'ora innanzi adottare il nostro misticismo, come voi lo chiamate, ammettendo l'assoluta incomprensibilità della natura divina [5].

Confesso, rispose Cleante, che questa teoria non mi è mai venuta in mente finora, per quanto sia passabilmente naturale; non posso però facilmente, con un esame ed una riflessione così rapidi, enunciare in proposito un'opinione. Siete molto scrupoloso, in verità, disse Filone. Se fossi io ad esaminare un vostro sistema, non avrei agito con la metà della circospezione e del riserbo vostri nel sollevare obiezioni e difficoltà. Tuttavia se qualche cosa vi verrà in mente, sarete così cortese da comunicarcelo.

Ebbene, rispose Cleante, mi sembra che per quanto il mondo assomigli di fatto, per molte circostanze, ad un corpo animale, tuttavia l'analogia è difettosa per molte altre circostanze che sono le più importanti: nel mondo non vi sono organi di senso, non vi è sede del pensiero e della ragione, non vi è un'origine unica e precisa del movimento e dell'azione. In breve pare che ci sia più rassomiglianza con un vegetale che con un animale e la vostra inferenza perderebbe pertanto la sua forza conclusiva in favore dell'anima del mondo.

Ma, in secondo luogo, la vostra teoria sembra implicare l'eternità del mondo; ed è questo un principio che può, penso, essere respinto con le ragioni e le probabilità più forti. Proporrò a questo scopo un argomento che non credo sia stato sostenuto da alcuno. Quelli che ragionano sulla base della recente origine delle arti e delle scienze, per quanto la loro inferenza non manchi di forza, possono forse vedersi confutati da considerazioni ricavate dalla natura della società umana che si trova in continua rivoluzione tra l'ignoranza e la scienza, la libertà e la schiavitù, la ricchezza e la povertà; così che ci è impossibile, stando alla nostra esperienza limitata, predire con sicurezza quali avvenimenti possano e quali non possano essere attesi. Il sapere e la storia antichi

[5] [L'ultimo periodo è cancellato, ma a margine figura la nota seguente: « Stampare questa proposizione, anche se cancellata ».]

sembra siano stati in gran pericolo di perire del tutto in seguito all'invasione dei popoli barbari; e se queste convulsioni fossero durate un po' più a lungo o fossero state un po' più violente, non sapremmo probabilmente oggi ciò che è avvenuto nel mondo pochi secoli prima di noi. Che dico? Se non fosse stata la superstizione dei papi che conservarono un poco di gergo latino per sostenere l'apparenza d'una chiesa antica ed universale, questa lingua avrebbe dovuto essere completamente perduta, nel qual caso il mondo occidentale, essendo totalmente barbaro, non sarebbe stato in grado di accogliere la lingua e la cultura greche che gli furono trasmesse dopo il sacco di Costantinopoli. Una volta che il sapere ed i libri si fossero[6] dispersi, anche le arti meccaniche sarebbero andate incontro ad una profonda decadenza; e si può facilmente immaginare che la favola o la tradizione avrebbe potuto assegnar loro un'origine molto più recente di quella vera. Quest'argomento volgare[7] contro l'eternità del mondo sembra dunque un po' precario.

Ma ecco quello che sembra invece essere il fondamento d'un argomento migliore. Lucullo fu il primo a portare piante di ciliegio dall'Asia in Europa e tuttavia quest'albero prospera così bene sotto mille climi europei che germoglia nei boschi senza alcuna coltura. È possibile che durante un'intera eternità nessun europeo sia mai passato in Asia e non abbia pensato a trapiantare un frutto così delizioso nella sua contrada? O se l'albero fosse stato una volta trapiantato e diffuso, come avrebbe potuto in seguito morire? Degli imperi possono nascere e cadere, la libertà e la schiavitù succedersi alternativamente, l'ignoranza e la scienza far posto l'una all'altra; ma il ciliegio resterà sempre nei boschi di Grecia, di Spagna, d'Italia e non sarà mai intaccato dalle rivoluzioni dell'umana società.

Non sono ancora duemila anni che le viti furono trapiantate in Francia; tuttavia non c'è clima al mondo che sia loro più favorevole. Non sono tre secoli che i cavalli, le vac-

[6] [totalmente: *omesso*.]
[7] [volgare, *in luogo di*: comune.]

che, i montoni, i porci, i cani, il grano sono conosciuti in America. È possibile che durante le rivoluzioni d'una intera eternità non sia mai sorto un Colombo che abbia potuto aprire le comunicazioni fra l'Europa e quel continente? Tanto varrebbe immaginare che tutti portassero calze per diecimila anni e che non si avesse mai avuto l'idea di pensare a delle giarrettiere per sostenerle. Tutte queste sono prove convincenti, pare, della giovinezza o piuttosto dell'infanzia del mondo, visto che si fondano sull'operazione di princìpi più costanti e più fermi di quelli che governano e dirigono la società umana. Sarebbe necessario nientemeno che un totale sconvolgimento degli elementi per distruggere per sempre tutti gli animali ed i vegetali europei che si possono trovare oggi nel mondo occidentale.

Quali argomenti avete contro tali sconvolgimenti?, replicò Filone. Si possono scoprire su tutta la terra delle prove forti e quasi incontestabili che ogni parte di questo globo è rimasta per lunghe età del tutto coperta dalle acque. Ed anche supponendo che l'ordine sia inseparabile dalla materia ed inerisca ad essa, tuttavia la materia può essere suscettibile di numerose e grandi rivoluzioni durante i periodi infiniti di durata eterna. Gli incessanti mutamenti cui ciascuna delle sue parti è soggetta sembrano testimoniare di alcune trasformazioni generali di questa specie, per quanto, nello stesso tempo, si possa osservare che tutti i mutamenti e tutte le corruzioni di cui abbiamo avuto esperienza non sono che passaggi da una certa situazione di ordine ad un'altra e che la materia non potrebbe mai restare in una difformità ed in una confusione totali. Quello che vediamo nelle parti, possiamo inferirlo nel tutto; almeno questo è il metodo di ragionamento sul quale fate poggiare tutta intera la vostra teoria. E se fossi costretto a difendere qualche particolare sistema di questa natura (cosa che non farei mai volentieri), non ne stimerei alcuno più plausibile di quello che assegna al mondo [8] un principio di ordine eterno ed intrinseco, anche se accompagnato da rivoluzioni ed alte-

[8] [al mondo, *in luogo di*: alla materia.]

razioni grandi e continue. Ciò risolve ad un tempo tutte le difficoltà [9]; e se la soluzione, generale come è, non risulta [10] interamente completa e soddisfacente, è almeno una teoria cui dobbiamo presto o tardi far ricorso, qualunque sia il sistema da noi abbracciato. Come avrebbero potuto le cose essere quello che sono, se non ci fosse in qualche parte, nel pensiero o nella materia, un principio di ordine originario ed intrinseco? Ed è del tutto [11] indifferente a quale dei due noi si dia la preferenza. Il caso non ha luogo sulla base di alcuna ipotesi, scettica o religiosa che essa sia [12]. Ogni cosa è governata sicuramente da leggi ferme ed inviolabili. E se l'essenza intima delle cose ci si mostrasse apertamente, scopriremmo allora uno spettacolo di cui non possiamo presentemente avere alcuna idea. Invece di ammirare l'ordine degli esseri naturali, vedremmo chiaramente che sarebbe per essi assolutamente impossibile ammettere, anche in piccolissima parte, qualche altra disposizione.

Se qualcuno volesse far rivivere l'antica teologia pagana, la quale sosteneva, come sappiamo da Esiodo [13], che questo globo era governato da 30.000 divinità nascenti dalle forze sconosciute della natura, obiettereste, naturalmente, o Cleante, che non si guadagna nulla con questa ipotesi e che è altrettanto facile supporre che tutti gli uomini e tutti gli animali, esseri più numerosi ma meno perfetti, siano usciti immediatamente da una simile origine. Spingete la stessa inferenza un passo più avanti e troverete che una numerosa società di divinità si

[9] [risolve tutte le difficoltà, *in luogo di*: risponde a tutte le questioni.]

[10] [generale come è, non risulta, *in luogo di*: non risulta.]

[11] [è del tutto, *in luogo di*: sembra.]

[12] [Originariamente, in luogo di quest'ultima proposizione, figurava la seguente: « Conservare il caso è cosa ridicola qualunque sia l'ipotesi cui ci si rifà »; poi la proposizione fu modificata nel modo seguente: « Il caso, o, ciò che è la stessa cosa, la libertà sembrano non aver luogo in base ad alcuna ipotesi scettica o religiosa »; infine Hume giunse alla forma che è nel testo.]

[13] [la quale sosteneva, come sappiamo da Esiodo, *in luogo di*: ricordata da Varrone.]

spiega altrettanto bene quanto una sola divinità universale che possieda in se stessa i poteri e le perfezioni della società tutta intera. Dovete dunque convenire che in base ai vostri princìpi tutti questi sistemi di scetticismo, politeismo e teismo sono sullo stesso piano[14] e nessuno di essi si avvantaggia rispetto agli altri. Di qui potete rendervi conto della fallacia dei vostri princìpi.

[14] [sullo stesso piano, *in luogo di*: egualmente spiegabili.]

PARTE SETTIMA

Ma ecco, continuò Filone, che esaminando l'antico sistema dell'anima del mondo, sono colpito, del tutto all'improvviso, da una nuova idea che, se è giusta, deve quasi sovvertire tutto il vostro ragionamento e distruggere anche le vostre prime inferenze in cui riponete tanta fiducia. Se l'universo presenta una maggiore rassomiglianza con i corpi animali e con i vegetali che non con le opere dell'arte umana, è più probabile che la sua causa somigli alla causa dei primi piuttosto che a quella delle seconde e che la sua origine debba essere assegnata alla generazione o alla vegetazione piuttosto che alla ragione o alla provvidenza. Anche secondo i vostri stessi princìpi la vostra conclusione risulta dunque insoddisfacente e fallace.

Sviluppate, vi prego, quest'argomento un po' di più, disse Demea. Infatti non lo comprendo adeguatamente in questa forma concisa in cui l'avete espresso.

Il nostro amico Cleante, rispose Filone, come avete sentito, afferma che, poiché nessuna questione di fatto può essere provata altrimenti che mediante l'esperienza, l'esistenza di una divinità non ammette prova di alcun altro genere. Il mondo, egli dice, somiglia alle opere dell'industria umana: dunque la sua causa deve pure essa somigliare alla loro. Qui possiamo osservare che l'operazione di una sola e molto piccola parte della natura, cioè l'uomo, su un'altra parte molto piccola, cioè su quel tanto di materia inanimata che è alla sua portata, costituisce la regola con cui Cleante giudica dell'origine del tutto; e misura oggetti così immensamente sproporzionati con lo stesso criterio particolare. Ma

per eliminare tutte le obiezioni ricavate da quest'argomento, affermo che ci sono (all'infuori delle macchine di invenzione umana) altre parti dell'universo che presentano una somiglianza anche maggiore con l'edificio del mondo e che per conseguenza forniscono una migliore congettura relativa all'universale origine di questo sistema [1]. Queste parti sono gli animali ed i vegetali. Il mondo assomiglia manifestamente più ad un animale o ad un vegetale di quanto non somigli ad un orologio o ad un telaio per la tessitura. È dunque più probabile che la sua causa somigli piuttosto alla causa dei primi. La causa dei primi è la generazione o la vegetazione. La causa del mondo è dunque, possiamo inferire, qualcosa di simile o di analogo alla generazione o alla vegetazione.

Ma come si può concepire, disse Demea, che il mondo possa provenire da qualche cosa che sia simile alla generazione o alla vegetazione?

È molto facile concepirlo, rispose Filone. Al modo che un albero spande i suoi semi nei campi vicini e produce altri alberi, così il grande vegetale, il mondo, o questo sistema planetario, produce entro se stesso certi semi che sparpagliati nel caos che lo circonda divengono per vegetazione dei nuovi mondi. Una cometa, per esempio, è il seme di un mondo e dopo esser giunta a piena maturazione passando di sole in sole e di stella in stella viene finalmente lanciata negli elementi informi che da tutte le parti circondano quest'universo ed immediatamente germina un nuovo sistema.

Supponiamo invece, per amore di varietà (infatti non ci vedo altro vantaggio) che questo mondo sia un animale; una cometa sarà allora l'uovo di questo animale; e come uno struzzo deposita il suo uovo nella sabbia che, senza altre cure, fa schiudere l'uovo dal quale nasce un altro animale, così ...

Vi capisco, disse Demea; ma che pazze ed arbitrarie supposizioni sono queste! Quali *dati* avete per giungere a conclusioni così straordinarie? E la tenue ed immaginaria somiglianza del mondo con un vegetale o con un animale

[1] [questo sistema, *in luogo di*: l'insieme della natura.]

è forse sufficiente per stabilire la stessa inferenza riguardo ad entrambi? E si dovranno prendere per modello l'uno dell'altro proprio degli oggetti che, considerati in generale, sono così immensamente differenti tra loro?

Giusto, esclamò Filone: è il punto sul quale ho insistito a lungo. Ho affermato anche che non avevamo *dati* per stabilire un sistema qualunque di cosmogonia. La nostra esperienza così imperfetta in se stessa e così limitata sia in estensione che in durata non può fornirci alcuna congettura probabile riguardo all'insieme delle cose. Ma se dobbiamo ad ogni costo fissare qualche ipotesi, vi prego di dirmi con quale regola dobbiamo determinare la nostra scelta. C'è forse qualche altra regola all'infuori del grado di somiglianza degli oggetti paragonati? E una pianta o un animale che nascono per vegetazione o generazione non presentano forse maggiore somiglianza con il mondo di qualunque macchina artificiale che deriva dalla ragione o dalla provvidenza dell'uomo?

Ma che cosa sono questa vegetazione e questa generazione di cui parlate?, disse Demea. Potete spiegarmene le operazioni ed anatomizzare la sottile struttura interna da cui dipendono?

Almeno tanto, rispose Filone, quanto Cleante può spiegare le operazioni della ragione e anatomizzare la struttura interna da cui *essa* dipende. Ma senza alcuna di queste laboriose ricerche, quando vedo un animale inferisco che è nato per generazione e ciò con altrettanta certezza di quella con cui voi concludete che una casa è stata elevata [2] dalla provvidenza dell'uomo. Queste parole, *generazione*, *ragione*, indicano soltanto certe forze ed energie della natura i cui effetti sono noti, ma la cui essenza è incomprensibile; e l'uno di questi princìpi non ha privilegio alcuno rispetto all'altro per essere preso a modello per l'insieme della natura.

In realtà, Demea, si può ragionevolmente contare che, quanto più larghe saranno le nostre vedute delle cose, tanto meglio esse ci guideranno nelle conclusioni relative ad argo-

[2] [dalla ragione e: *omesso.*]

menti così straordinari e magnifici. Solo in questo piccolo angolo del mondo vi sono quattro princìpi, *ragione*, *istinto*, *generazione*, *vegetazione*, che sono simili gli uni agli altri e sono le cause di effetti simili. Molti altri princìpi potremmo naturalmente supporre nell'estensione e nella varietà immensa dell'universo se ci fosse possibile viaggiare di pianeta in pianeta e di sistema in sistema per esaminare ogni parte di questa possente costruzione[3]. Uno qualunque di questi quattro princìpi sopra menzionati (e di cento altri che si offrono alla nostra congettura) può fornirci una teoria[4] con cui giudicare dell'origine del mondo ed è una palpabile ed insigne parzialità limitare del tutto le nostre vedute al principio con cui operano le nostre menti[5]. Se questo principio fosse più intelligibile a questo scopo, una tale parzialità potrebbe essere in qualche misura scusabile; ma la ragione, nella sua struttura interna, ci è in realtà così poco nota quanto lo sono l'istinto o la vegetazione; e forse anche questa parola vaga ed indeterminata di natura alla quale il volgo riferisce ogni cosa non è in fondo più inesplicabile. Gli effetti di questi princìpi ci sono tutti noti a mezzo dell'esperienza; ma i princìpi stessi ed il loro modo di agire sono totalmente sconosciuti; e non è meno intelligibile e meno conforme all'esperienza dire che il mondo è nato per vegetazione da un seme gettato da un altro mondo, quanto dire che è nato da una ragione o da un'operazione divina nel senso in cui l'intende Cleante.

Ma, a quanto mi pare, disse Demea, se il mondo possedesse una qualità vegetativa e potesse seminare nell'infinito caos i semi di nuovi mondi, questo potere sarebbe ancora un argomento di più in favore della provvidenza del suo autore. Infatti donde potrebbe provenire una così meravigliosa facoltà se non da provvidenza? o come l'ordine può nascere da una cosa che non percepisca l'ordine stesso che da essa promana?

[3] [costruzione, *in luogo di*: insieme.]
[4] [teoria, *in luogo di*: modello.]
[5] [le nostre menti, *in luogo di*: noi stessi.]

Non avete che da guardare intorno a voi, rispose Filone, per avere soddisfazione su questo punto. Un albero mette ordine ed organizzazione nell'albero che nasce da lui, senza conoscere quest'ordine; un animale ne mette altrettanto nell'animale da esso generato, un uccello nel suo nido; e gli esempi di questo genere sono anche più frequenti nel mondo, di quelli d'un ordine che provenga dalla ragione e dalla capacità inventiva [6]. Dire che tutto quest'ordine, negli animali e nei vegetali, procede in ultima istanza da provvidenza, è supporre proprio ciò che è in questione; e questo punto importante non può essere verificato altrimenti che provando *a priori*, ad un tempo che l'ordine è, per sua natura [7], inseparabilmente legato al pensiero [8] e che mai da sé o in seguito a princìpi originari sconosciuti la materia lo potrebbe possedere.

Ma inoltre, Demea, di questa obiezione che sollevate Cleante non potrebbe mai far uso senza rinunciare ad una difesa che ha già opposto ad una delle mie obiezioni. Quando domandavo della causa di questa ragione e di questa intelligenza suprema a cui fa risalire tutto, mi diceva che l'impossibilità di soddisfare a tali domande non poteva mai essere ammessa come un'obiezione in alcuna sorta di filosofia. *Noi siamo costretti a fermarci in qualche parte, disse; e non è mai alla portata dell'umana capacità esplicare le cause ultime o mostrare le ultime connessioni di oggetti qualsiasi. È sufficiente che fino a dove noi arriviamo, i nostri passi si appoggino sull'esperienza e sull'osservazione.* Ora, che la vegetazione e la generazione tanto quanto la ragione appaiono all'esperienza come dei princìpi dell'ordine esistente nella natura, è innegabile. Se faccio poggiare il mio sistema di cosmogonia sulla prima anziché sulla seconda, è per una mia scelta; è questa infatti una questione del tutto arbitraria. E quando Cleante mi domanda qual è la causa di questa grande facoltà vegetativa o generativa, io sono egualmente

[6] [capacità inventiva, *in luogo di*: percezione.]
[7] [per sua natura: *aggiunta*.]
[8] [pensiero, *in luogo di*: percezione.]

in diritto di chiedergli la causa del suo grande principio[9] razionale. Da queste questioni abbiamo convenuto di astenerci da una parte e dall'altra; ed è principalmente suo interesse, nella presente occasione, attenersi a quest'accordo. A giudicare dalla nostra esperienza limitata ed imperfetta, la generazione ha alcuni vantaggi sulla ragione; infatti noi vediamo ogni giorno la ragione provenire dalla generazione, mai viceversa.

Paragonate, ve ne prego, le conseguenze da una parte e dall'altra. Il mondo, dico io, assomiglia ad un animale; dunque è un animale; dunque è nato per generazione. I passi che compio in questo ragionamento, lo confesso, sono grandi; tuttavia c'è qualche piccola apparenza di analogia in ciascuno di essi. Il mondo, dice Cleante, assomiglia ad una macchina. Dunque è una macchina; dunque è nato da una provvidenza. I passi qui sono egualmente grandi e l'analogia è meno evidente. E se egli pretende di far fare alla mia ipotesi un passo di più ed inferire provvidenza e ragione dal grande principio di generazione sul quale io poggio, io posso, a miglior titolo, usare la stessa libertà per spingere più lontano la *sua* ipotesi ed inferire dal suo principio di ragione una generazione divina o teogonia. Ho almeno per me qualche debole ombra di esperienza che è il più che si possa raggiungere in questioni del genere. Si osserva in casi innumerevoli che la ragione proviene dal principio di generazione e mai che essa provenga da alcun altro principio.

[[10] Esiodo e tutti gli antichi scrittori di miti erano così colpiti da questa analogia che spiegavano universalmente l'origine della natura mediante una nascita animale ed un congiungimento. Anche Platone, per quanto si può capire, sembra che abbia adottato qualche nozione di questo genere nel suo *Timeo*.]

[9] [principio, *in luogo di*: facoltà.]

[10] [Questo capoverso, scritto in margine, con il richiamo che indica che esso doveva continuare il capoverso precedente, originariamente iniziava così: « Ed Esiodo, lo sapete, come tutti gli antichi scrittori di miti » ecc. Poi è stato modificato nel senso qui indicato ed è stata aggiunta l'avvertenza seguente: « Nuovo capoverso ».]

[[11] I brahamini affermano che il mondo è nato da un ragno infinito che ha tessuto tutta questa massa complicata dipanandola dal suo ventre e che l'ha poi annientata tutta o in parte assorbendola di nuovo e risolvendola nella sua propria essenza. Ecco una specie di cosmogonia che ci pare ridicola perché il ragno è un piccolo animale disprezzabile le cui operazioni non siamo mai disposti a prendere come modello dell'intero universo. Ma ecco anche una nuova specie di analogia anche per il nostro globo. E se ci fosse un pianeta completamente popolato di ragni (il che è senz'altro possibile), quest'inferenza apparirebbe tanto naturale ed irrefutabile in quel pianeta quanto l'inferenza che nel nostro pianeta assegna l'origine di tutte le cose alla provvidenza ed all'intelligenza, così come l'intende Cleante. Perché un sistema ordinato non possa essere tessuto dal ventre altrettanto bene quanto dal cervello è cosa di cui gli sarà difficile dare una ragione soddisfacente.]

Devo confessare, Filone, rispose Cleante, che il compito che vi siete assunto di sollevare dubbi ed obiezioni vi si adatta meglio che a qualsiasi altro e sembra esservi in qualche modo naturale al punto che non vi riesce di astenervene. È così grande la vostra fertilità di invenzione che io non ho vergogna a riconoscermi incapace sul momento di risolvere in modo regolare delle difficoltà così eteroclite come quelle che voi mi venite incessantemente opponendo, per quanto io ne veda chiaramente in generale la falsità e l'errore. Ed è per me fuori di dubbio che anche voi presentemente vi trovate nelle stesse condizioni e non avete la soluzione così pronta come l'obiezione, obbligato come siete a rendervi conto che il senso comune e la ragione sono interamente contro di voi e che delle fantasie come quelle che voi state spacciando possono certamente confonderci, ma non potrebbero mai convincerci.

[11] [Questo capoverso è un'aggiunta posteriore e si trova scritto sull'ultima pagina della parte VII, con un richiamo che indica il punto in cui va inserito.]

PARTE OTTAVA

Quello che attribuite alla fertilità della mia invenzione, rispose Filone, appartiene del tutto alla natura del soggetto. In soggetti adatti alla ristretta portata della ragione umana, non c'è ordinariamente che una sola soluzione che porti con sé probabilità o convinzione; e ad un uomo di giudizio sano, tutte le altre supposizioni, all'infuori di quell'unica, appaiono del tutto assurde e chimeriche. Ma in questioni come la presente, cento prospettive contraddittorie possono conservare una sorta di analogia imperfetta; e l'invenzione ha qui pieno agio di esercitarsi. Senza grande sforzo di pensiero, credo che potrei, in un istante, proporre altri sistemi di cosmogonia forniti di qualche debole apparenza di verità, per quanto vi sia un migliaio, un milione di probabilità contro una, che né il vostro né alcuno dei miei sistemi sia quello vero.

Ad esempio, se ridessi vita alla vecchia ipotesi dell'epicureismo? La si considera di solito e, credo, a buon diritto, il sistema più assurdo che sia fin qui stato proposto; tuttavia, non so se, con poche modificazioni, non si possa condurlo a presentare una debole apparenza di probabilità. Anziché supporre la materia infinita, come faceva Epicuro, supponiamo che sia finita. Un numero finito di particelle non è suscettibile che di un numero finito di trasposizioni; ed in una durata eterna deve per forza accadere che ogni ordine ed ogni posizione possibili si verifichino un numero infinito di volte. Perciò questo mondo, con tutti i suoi eventi, anche i più piccoli, nel passato è stato prodotto e distrutto e sarà di nuovo prodotto e distrutto, senza alcun confine e limite. Nessuno che abbia qualche concetto dei poteri dell'infinito,

a paragone del finito, metterà mai in dubbio quest'affermazione.

Ma questo suppone, disse Demea, che la materia possa mettersi in movimento senza alcun agente volontario o primo motore.

E dov'è, rispose Filone, la difficoltà di questa supposizione? Ogni evento, prima dell'esperienza, è egualmente difficile ed incomprensibile; ed ogni evento, dopo l'esperienza, è egualmente facile ed intelligibile. In molti casi, come quando deriva dalla gravità, dall'elasticità, dall'elettricità, il movimento ha inizio nella materia senza che intervenga alcun agente volontario noto; e supporre sempre, in questi casi, un agente volontario sconosciuto, è mera ipotesi; e ipotesi che non presenta vantaggio alcuno. Che il movimento abbia inizio nella materia per se stessa è cosa che *a priori* si può concepire tanto quanto si può concepire che il movimento le venga comunicato dalla mente e dall'intelligenza.

Inoltre, perché non potrebbe il movimento esser stato prorogato per impulso da tutta l'eternità in modo che la stessa quantità di impulso, o pressappoco la stessa, si mantenga ancora nell'universo? Quanto impulso si perde con la composizione del movimento, tanto se ne guadagna con la sua risoluzione. E quali che siano le cause, il fatto certo è che la materia è ed è sempre stata, per quanto possono attestare l'esperienza o la tradizione degli uomini, in continua agitazione. Non c'è probabilmente adesso nell'intero universo una sola particella di materia che si trovi in assoluto riposo.

Questa stessa considerazione, continuò Filone, nella quale ci siamo imbattuti nel corso dell'argomentazione, suggerisce una nuova ipotesi [1] cosmogonica che non è del tutto assurda ed improbabile. Esiste un sistema, un ordine, un'economia delle cose, in forza del quale la materia possa conservare quella continua agitazione che sembra esserle essenziale, pur conservando costantemente le forme che produce? Un'economia del genere esiste certamente; infatti questo è real-

[1] [ipotesi, *in luogo di*: sistema.]

mente il caso che si riscontra presentemente nel mondo. Dunque il movimento continuo della materia, in un numero di trasposizioni men che infinito, deve produrre quest'economia o quest'ordine; e quest'ordine, in forza della sua stessa natura, una volta stabilito si mantiene per molte età, se non eternamente. Ma dovunque la materia è equilibrata, assestata e disposta in modo da persistere in un movimento eterno, pur conservando costantemente le forme, la sua situazione deve necessariamente presentare in ogni punto la stessa apparenza di arte e di invenzione che noi constatiamo presentemente. Tutte le parti di ogni forma devono avere un rapporto tra loro e con il tutto; e lo stesso tutto deve avere relazione con le altre parti dell'universo, con l'elemento in cui la forma sussiste, con i materiali grazie ai quali ripara le sue perdite e il suo declino e con ogni altra forma che gli sia ostile o amica. Una deficienza in uno qualunque di questi punti distrugge la forma, e la materia di cui si compone è di nuovo lasciata cadere e viene gettata in movimenti irregolari e in fermenti, finché si riunisce in qualche altra forma regolare. Se non c'è una simile forma preparata ad accogliere la materia, e se c'è nell'universo una grande quantità di tale materia senza forma, lo stesso universo si trova in balia di un completo disordine, sia che quello che viene così distrutto sia il debole embrione di un mondo ai suoi primi inizi, o la carcassa in dissoluzione di un mondo languente di vecchiezza e di infermità. In entrambi i casi, ne segue un caos, fino a che delle rivoluzioni, in numero finito per quanto innumerevoli, producano infine alcune forme, le cui parti ed organi risultino adatti a conservare le forme stesse nel continuo succedersi della materia.

[[2] Ma cercheremo di esprimerci in termini diversi: supponete che la materia sia gettata da una forza cieca e senza guida in una posizione qualunque; è evidente che questa prima posizione dev'essere con tutta probabilità la più confusa e disordinata che si possa immaginare, senza somi-

[2] [Questo capoverso e quello che segue, posti fra parentesi quadre, sono scritti nell'ultima pagina della parte VIII con i richiami che indicano il punto in cui vanno inseriti.]

glianza alcuna con quelle opere dell'arte umana che manifestano, oltre che simmetria nelle parti, una corrispondenza dei mezzi ai fini ed una tendenza alla autoconservazione. Se la forza che ha dato luogo a questa condizione della materia cessa dopo quest'operazione, la materia dovrà restare per sempre in disordine e continuerà ad esserci un immenso caos, senza proporzione o attività alcuna. Ma supponiamo che la forza quale che essa sia, che ha dato luogo a questa condizione della materia, continui ancora ad operare in essa; allora la prima posizione della materia farà immediatamente posto ad una seconda posizione che sarà, con tutta probabilità, tanto priva di ordine quanto la prima; e così di seguito, attraverso molte successioni di mutamenti e di rivoluzioni. Nessun ordine, nessuna posizione particolari dureranno mai un momento, senza subire alterazioni. La forza originaria, essendo sempre in azione, imprime alla materia una agitazione perpetua. Ogni situazione possibile viene prodotta e immediatamente distrutta. Se un barlume o inizio d'ordine appare per un momento, viene tosto portato via e confuso dalla forza incessante che agita ogni parte della materia.

Così l'universo attraversa molte età in una continua successione di caos e di disordine. Ma non è forse possibile che alla fine si assesti in modo da non perdere il movimento e la forza attiva (infatti li abbiamo supposti inerenti ad esso), pur conservando una uniformità in mezzo al continuo moto ed alla fluttuazione delle parti? Tale è, lo vediamo, il caso dell'universo al presente. Ogni individuo è perpetuamente sul punto di mutare e così ogni parte di ogni individuo; e tuttavia il tutto rimane, nel suo apparire, lo stesso. Non potremmo sperare in una posizione simile? O non potremmo piuttosto ritenerci sicuri di ciò in base alle eterne rivoluzioni della cieca materia? E ciò non può spiegare tutta la saggezza e l'ingegnosità che appaiono nell'universo? Consideriamo un poco la questione e troveremo che questa combinazione, posto che la materia vi giunga, d'una apparente stabilità di forme con una reale e perpetua rivoluzione o movimento di parti, offre una soluzione plausibile, se non vera, della difficoltà.]

È dunque inutile insistere sull'impiego che hanno negli animali o nei vegetali le loro parti e sulla meravigliosa corrispondenza che queste hanno tra loro. Vorrei proprio sapere come un animale potrebbe sussistere se le sue parti non fossero così combinate fra loro. Non vediamo forse che l'animale perisce immediatamente appena vien meno questa combinazione ed appena la materia di cui è fatto, corrompendosi, riveste qualche nuova forma? Avviene, in realtà, che le parti del mondo sono così bene combinate, che qualche forma regolare fa immediatamente valere il proprio diritto sulla materia che si corrompe; e se non fosse così, potrebbe forse sussistere il mondo? Non dovrebbe anch'esso dissolversi come avviene dell'animale e passare per situazioni e posizioni nuove, fino a cadere, in una successione lunga ma finita, nell'ordine presente o in uno simile?

Avete fatto bene, rispose Cleante, a dirci che questa ipotesi vi è venuta in mente all'improvviso, nel corso dell'argomentazione. Se aveste avuto agio di esaminarla, avreste tosto avvertito le obiezioni insuperabili cui va incontro. Voi dite che nessuna forma può sussistere se non possiede i poteri e gli organi [3] necessari per la sua sussistenza; qualche nuovo ordine o qualche nuova economia deve emergere e così di seguito, senza interruzione, fino a che per ultimo si giunga a qualche ordine che sia in grado di conservare e mantenere se stesso. Ma di dove vengono, secondo questa ipotesi, le numerose e vantaggiose perfezioni possedute dagli uomini e da tutti gli animali? Due occhi, due orecchi, non sono del tutto necessari per la sussistenza della specie. La razza umana avrebbe potuto propagarsi e conservarsi senza cavalli, né cani, né vacche, né montoni, senza quegli innumerevoli frutti e prodotti che servono per darci soddisfazione e gioia. Se non fossero stati creati dei cammelli per l'uso dell'uomo nei deserti sabbiosi d'Africa e di Arabia, il mondo sarebbe forse andato a rovina? Se non fosse stata formata la calamita per dare all'ago quella meravigliosa ed utile direzione, forse che la società ed il genere umano si sarebbero

[3] [organi, *in luogo di*: membra.]

immediatamente estinti? Sebbene le massime cui si attiene la natura siano in generale ispirate a molta frugalità, gli esempi di questo genere sono tuttavia lungi dall'essere rari; ed uno qualunque di essi è una prova sufficiente di intenzionalità, e di una intenzionalità buona, che ha dato origine all'ordine ed all'assestamento dell'universo.

Quanto meno voi potete inferire senza timore, disse Filone, che la precedente ipotesi è finora incompleta ed imperfetta; ed io non esiterò a riconoscerlo. Ma possiamo noi ragionevolmente aspettarci mai un successo maggiore in alcun tentativo di tale natura? Possiamo mai sperare di stabilire un sistema cosmogonico che non sia soggetto ad alcuna eccezione e che non contenga alcuna circostanza in contrasto con la nostra limitata ed imperfetta esperienza della [4] analogia della natura? Nemmeno la vostra teoria potrebbe sicuramente pretendere simile privilegio, anche se voi vi siete abbandonato all'*antropomorfismo,* che è il mezzo migliore per mantenersi conformi all'esperienza comune. Mettiamolo alla prova ancora una volta. In tutti i casi che abbiamo visti, le idee sono copiate dagli oggetti reali; esse sono ectipiche, non archetipe, per esprimermi in termini dotti; voi rovesciate quest'ordine e date la priorità al pensiero.

In tutti i casi che abbiamo visti, il pensiero non ha alcun influsso sulla materia, salvo quando la materia è così congiunta con il pensiero da avere su di esso un influsso uguale e reciproco. Nessun animale può muovere immediatamente altro che le membra del suo proprio corpo; e in verità la eguaglianza dell'azione e della reazione pare che sia una legge universale della natura; ma la vostra teoria è in contraddizione con quest'esperienza. Questi esempi, con altri che sarebbe facile mettere insieme (in particolare la supposizione d'una mente o sistema di pensiero che sia eterno, o, in altri termini, un animale ingenerabile ed immortale [5]),

[4] [la nostra limitata ed imperfetta esperienza della, *in luogo di*: la usuale.]

[5] [in particolare la supposizione d'una mente o sistema di pensiero che sia eterno, o, in altri termini, un animale ingenerabile ed immortale, *in luogo di*: in particolare la creazione dal nulla.]

questi esempi, dico, possono insegnare a tutti noi che dobbiamo essere cauti nel condannarci l'un l'altro; dobbiamo vedere che, se nessun sistema del genere deve mai essere accolto in base ad una inadeguata analogia, del pari nessun sistema si deve respingere a causa di qualche piccola incoerenza. Infatti questo è un inconveniente da cui, possiamo affermarlo a buon diritto, nessun sistema va esente.

Tutti i sistemi religiosi, per ammissione comune, sono soggetti a grandi ed insormontabili difficoltà. Ogni controversista ha il suo turno di trionfo finché conduce una guerra offensiva ed espone le assurdità, le barbarie e le dannose dottrine del suo avversario. Ma tutti i controversisti, nel loro insieme, preparano il completo trionfo dello scettico il quale rileva che, in questa materia, non si deve mai abbracciare alcun sistema, per la semplice ragione che non dobbiamo dare il nostro assenso ad alcuna assurdità, relativamente ad un argomento quale che sia. Una totale sospensione del giudizio è qui la nostra unica ragionevole risorsa. E se, come comunemente si osserva, fra i teologi hanno successo tutti gli attacchi e falliscono le difese, come deve essere completa la *sua* vittoria, dello scettico che resta sempre, con tutta l'umanità [6], all'offensiva, e non ha egli stesso alcuna posizione fissa, alcuna residenza permanente che sia, in qualunque occasione, obbligato a difendere!

[6] [Presumibilmente Hume intende: *contro* tutta l'umanità. Si vedano le parole con cui si chiude la *Storia naturale della religione*.]

PARTE NONA

Se tante difficoltà accompagnano l'argomento *a posteriori*, disse Demea, non sarebbe meglio aderire a quel semplice e sublime argomento *a priori* che, offrendoci una dimostrazione infallibile, distrugge d'un colpo ogni dubbio ed ogni difficoltà? Con quest'argomento, inoltre, possiamo provare l'*infinità* degli attributi divini che, temo, non potrebbe mai essere affermata con certezza in base ad un altro ragionamento. Infatti come può un effetto che o è finito o, per quanto sappiamo, può esserlo, come può, dico, un tale effetto provare una causa infinita? Inoltre l'unità della natura divina è molto difficile, se non del tutto impossibile, dedurla semplicemente dall'osservazione delle opere della natura; né l'uniformità del piano che in queste si riscontra potrà da sola, quand'anche fosse concessa, darci una qualche sicurezza intorno all'unità della natura divina. Mentre invece l'argomento *a priori* ...

Sembra che voi ragioniate, Demea, interruppe Cleante, come se i vantaggi che si riscontrano nell'argomento astratto fossero delle prove perfette della sua solidità. Ma conviene prima, a mio avviso, determinare su quale di questi argomenti astratti cade la vostra scelta, quale cioè voi intendete sostenere; in seguito, noi cercheremo di decidere, in base all'argomento stesso piuttosto che sulla base delle sue *utili* conseguenze, qual valore gli dobbiamo accordare.

L'argomento che vorrei sostenere, rispose Demea, è quello comune. Tutto ciò che esiste deve avere una causa o ragione della sua esistenza, essendo assolutamente impossibile per una cosa qualunque produrre se stessa o essere la causa della

sua propria esistenza. Perciò, risalendo dagli effetti alle cause, dovremo o proseguire in una successione infinita, senza mai raggiungere alcuna causa finale, o dovremo alla fine far ricorso a qualche causa finale che sia *necessariamente* esistente. Ora, che la prima supposizione sia assurda, si può provare così: nella catena o successione infinita di cause ed effetti, ogni singolo effetto è determinato ad esistere dal potere e dall'efficacia di quella causa che immediatamente vien prima; ma la catena o successione eterna tutt'intera, presa nel suo insieme, non è determinata o causata da cosa alcuna; e tuttavia è evidente che essa richiede una causa o ragione, come ogni oggetto particolare che comincia ad esistere nel tempo. Si può ancora ragionevolmente chiedere perché sia esistita dall'eternità proprio questa particolare successione di cause, e non un'altra successione qualunque, o addirittura nessuna successione. Se non c'è un Essere necessariamente esistente, qualunque supposizione si possa fare sarà egualmente possibile; né vi sarà maggiore assurdità nel fatto che nulla sia esistito dall'eternità di quanta ve n'è nella successione delle cause che costituisce l'universo. Che cosa fu, dunque, a determinare l'esistenza di qualche cosa anziché del nulla e a conferire l'essere ad una possibilità particolare, ad esclusione di tutte le altre? Di *cause esterne* si suppone che non ne esistano. Il *caso* è una parola senza senso. Fu dunque il *nulla*? Ma il nulla non può mai produrre cosa alcuna. Dobbiamo, dunque, ricorrere a un Essere necessariamente esistente, che reca in se stesso la ragione della sua esistenza e che non si può, senza un'espressa contraddizione, supporre che non esista. Conseguentemente esiste un simile Essere, cioè esiste una Divinità.

Non lascerò a Filone, disse Cleante, (sebbene io sappia che sollevare obiezioni è il suo maggiore divertimento), la cura di rilevare la debolezza di questo ragionamento metafisico. Mi sembra così manifestamente male fondato e nello stesso tempo di così poca importanza per la causa della vera pietà e della religione, che mi voglio accingere io stesso a mostrarne la falsità.

Comincerò con l'osservare che c'è un'evidente assurdità nel pretendere di dimostrare una cosa di fatto, o di provarla con qualche argomento *a priori*. Niente è dimostrabile all'infuori di ciò il cui contrario implica contraddizione; niente di ciò che si può distintamente concepire implica contraddizione; tutto ciò che concepiamo come esistente, lo possiamo anche concepire come non esistente. Non c'è dunque un Essere la cui non esistenza implichi contraddizione. Per conseguenza non c'è un Essere la cui esistenza sia dimostrabile. Propongo quest'argomento come del tutto decisivo e consento volentieri a far poggiare su di esso tutta la controversia.

Si pretende che la Divinità sia un Essere necessariamente esistente; e si cerca di spiegare questa necessità della sua esistenza affermando che, se noi conoscessimo in modo perfetto la sua essenza o natura, percepiremmo che per essa è così impossibile che non esista, come a due per due di non far quattro. Ma è evidente che questo non potrà mai accadere finché le nostre facoltà saranno quelle che sono al presente. Ci sarà sempre possibile, in un momento qualunque, concepire la non esistenza di ciò che precedentemente abbiamo concepito come esistente; né la mente può mai trovarsi nella necessità di supporre che un oggetto qualunque conservi sempre l'essere, come ci troviamo nella necessità di concepire sempre che due per due fanno quattro. Dunque, le parole *esistenza necessaria* non hanno senso, o, ciò che è lo stesso, non ne hanno uno coerente.

Ma, inoltre, perché non può darsi che l'universo materiale sia l'Essere necessariamente esistente, secondo questa pretesa spiegazione necessaria? Non oseremo affermare che conosciamo tutte le qualità della materia; e, per quanto noi siamo in grado di decidere, essa può contenere delle qualità che, se fossero note, farebbero apparire la sua non-esistenza come una contraddizione altrettanto grande di quella per cui due per due farebbero cinque. Non trovo che un solo argomento adoperato a provare che il mondo materiale non è l'Essere necessariamente esistente; e quest'argomento si ricava

dalla contingenza sia della materia che della forma del mondo. « Una qualsiasi particella di materia, si dice [1], si può *concepire* che venga annientata; e qualunque forma si può *concepire* che venga alterata; tale annientamento o tale alterazione non sono dunque impossibili ». Ma si mostra una grande parzialità nel non accorgersi che lo stesso argomento si estende egualmente alla Divinità, nella misura in cui ne abbiamo un concetto, e che la mente può quanto meno immaginarla [2] come non esistente o può immaginare i suoi attributi come alterati. Bisogna che ci siano delle qualità sconosciute, inconcepibili, per far apparire la sua non esistenza come impossibile o i suoi attributi come inalterabili; e nessuna ragione potrebbe essere assegnata perché queste qualità non possano appartenere alla materia. Giacché esse sono del tutto sconosciute ed inconcepibili, non si saprebbe mai provare che sono incompatibili con essa.

Aggiungete a ciò che, risalendo ad un'eterna successione di oggetti, sembra assurdo cercare una causa generale o un primo Autore. Come può infatti qualche cosa che esiste dall'eternità avere una causa, se questa relazione implica una priorità nel tempo e un cominciamento di esistenza?

Di più, in una tale catena o successione di oggetti, ogni parte è causata da quella che la precede e causa quella che le succede. Dov'è dunque la difficoltà? Ma il tutto, dite voi, ha bisogno d'una causa. Rispondo che l'unione di queste parti in un tutto, come l'unione di più contee distinte in un solo regno, o di più membra distinte in un solo corpo, è compiuta soltanto da un atto arbitrario della mente e non ha alcun influsso sulla natura delle cose. Se vi mostrassi le cause particolari di ogni elemento individuale in una collezione di venti particelle di materia, troverei molto irragionevole che voi mi veniste in seguito a chiedere la causa dei venti elementi presi insieme. Questa è sufficientemente spiegata quando si spieghi la causa delle parti.

[1] Dr. CLARKE.

[2] [immaginarla, *in luogo di*: concepirla.]

[[3] Per quanto i ragionamenti che avete avanzato, Cleante, mi possano dispensare, disse Filone, dal sollevare qualche ulteriore difficoltà, non posso tuttavia astenermi dall'insistere ancora su un altro argomento. I matematici hanno rilevato che, sommando tutte le cifre di cui è formato uno qualunque dei multipli di 9, si ottiene come risultato o 9, o qualche multiplo inferiore del 9. Così di 18, 27, 36 che sono multipli di 9, voi fate 9 aggiungendo 1 a 8, 2 a 7, 3 a 6. Così 369 è egualmente un multiplo di 9; e se aggiungete 3, 6 e 9, ottenete 18 che è un multiplo inferiore di 9 [4]. Un osservatore superficiale può ammirare una così meravigliosa regolarità come l'effetto o del caso, o di una volontà; ma un abile algebrista conclude immediatamente che è un risultato necessario e dimostra che ciò deve sempre risultare dalla natura di tali numeri. Non è probabile, domando, che l'intera economia dell'universo sia regolata da un'eguale necessità, ancorché nessuna algebra umana possa fornire una chiave che risolva la difficoltà? E in luogo di ammirare l'ordine degli esseri naturali, non potrebbe darsi, se ci fosse dato di penetrare nella natura intima dei corpi, che noi vedessimo chiaramente perché era assolutamente impossibile che essi assumessero un'altra qualunque disposizione? Tanto è pericoloso introdurre quest'idea di necessità nella presente questione e tanto naturalmente essa fornisce un'inferenza direttamente opposta all'ipotesi religiosa!

Ma lasciando da parte tutte queste astrazioni, continuò Filone, e limitandoci ad argomenti più familiari, mi proverò ad aggiungere un'osservazione] [5], ed è che l'argomento *a priori* si è raramente mostrato molto convincente, eccetto che nei confronti della gente dalla testa metafisica, che si è

[3] [Il testo chiuso fra parentesi quadre è scritto sul rovescio dell'ultimo foglio della parte IX, con il richiamo che indica il punto in cui va inscrito. Tutto il passo risulta cancellato da Hume il quale ha poi aggiunto in margine l'avvertenza: « Stampare questo passo ».]

[4] *République des Lettres*, agosto 1685.

[5] [L'inizio di questo capoverso conclusivo suonava originariamente così: « Mi proverò, disse Filone, ad aggiungere a questi ragionamenti di Cleante un'osservazione ».]

abituata al ragionamento astratto; essa, osservando che in matematica l'intelletto conduce frequentemente alla verità mediante l'oscurità e contrariamente alle prime apparenze, ha trasferito la stessa abitudine di pensiero ad argomenti in cui non deve aver luogo. Le altre persone, anche di buon senso e il meglio disposte nei riguardi della religione, sentono sempre qualche deficienza in tali argomenti, anche se non sono forse capaci di spiegare distintamente in che cosa essa consista. Prova certa che gli uomini hanno sempre derivato e sempre deriveranno la loro religione da fonti diverse che non siano questa specie di ragionamento.

PARTE DECIMA

È mia opinione, ne convengo, rispose Demea, che ogni uomo senta, in qualche modo, la verità della religione dentro al suo cuore e che è la coscienza della sua debolezza e miseria, piuttosto che qualche ragionamento, che lo porta a cercare protezione in questo Essere, da cui dipende insieme con tutta la natura. C'è tanta inquietudine e tanto tedio perfino nelle migliori vicende della vita, che il futuro resta sempre l'oggetto di tutte le nostre speranze e di tutti i nostri timori. Non cessiamo di guardare in avanti e di sforzarci, con le preghiere, l'adorazione ed il sacrificio, di placare queste potenze sconosciute, che troviamo, per esperienza, così capaci di affliggerci e di opprimerci. Miserabili creature che siamo! Quale risorsa per noi, in mezzo agli innumerevoli mali della vita, se la religione non ci offrisse alcuni metodi di espiazione, e non placasse quei terrori da cui siamo continuamente agitati e tormentati?

Sono in verità persuaso, disse Filone, che il migliore e, a dire il vero, il solo metodo per condurre chiunque al giusto sentimento della religione, consiste in veridiche rappresentazioni della miseria e della malvagità degli uomini. E, a questo scopo, il talento dell'eloquenza e delle forti immagini è più richiesto che quello del ragionamento e dell'argomentazione. Infatti, è forse necessario provare ciò che ognuno sente dentro di sé? È soltanto necessario farcelo sentire, se si può, in modo più profondo ed efficace.

La gente, in verità, rispose Demea, è sufficientemente convinta di questa grande e malinconica verità. Le miserie della vita, l'infelicità dell'uomo, la corruzione generale della

nostra natura, il godimento dei piaceri, delle ricchezze e degli onori da cui non si trae soddisfazione: queste frasi sono divenute quasi proverbiali in tutte le lingue. E chi può dubitare di ciò che tutti gli uomini dichiarano sulla base del loro sentimento e della loro esperienza immediata?

Su questo punto, disse Filone, le persone colte sono perfettamente d'accordo con il volgo; e in ogni letteratura, tanto *sacra* che *profana*, il tema della miseria umana è stato sviluppato con la più patetica eloquenza che potesse essere ispirata dall'afflizione e dalla malinconia. I poeti che parlano per sentimento, senza un sistema, e la cui testimonianza ha, per conseguenza, tanta più autorità, abbondano in immagini di questo genere. Da Omero a Young, tutta la schiera degli ispirati è sempre stata persuasa che nessun'altra rappresentazione delle cose sarebbe conforme al sentimento ed all'osservazione di ogni individuo.

Per quanto si riferisce alle autorità, rispose Demea, non avete bisogno di cercarne. Date un'occhiata a questa biblioteca di Cleante. Mi arrischierei ad affermare che, eccettuati gli autori che scrissero di scienze particolari, quali la chimica o la botanica, che non hanno occasione di trattare della vita umana, c'è a mala pena uno solo di questi innumerevoli scrittori, cui il sentimento della miseria umana non abbia, in un passo o in un altro, strappato lamenti e confessioni. Quanto meno, le probabilità sono tutte da questa parte; e mai un solo autore, per quanto me ne ricordo, è stato così stravagante da negare la miseria umana.

Qui dovete scusarmi, disse Filone; Leibniz l'ha negata ed è forse il primo [1] che si sia avventurato in una così ardita e paradossale opinione, quanto meno il primo che ne abbia fatto un punto essenziale del suo sistema filosofico.

E dal fatto d'essere il primo a sostenere quest'opinione paradossale, rispose Demea, non avrebbe potuto accorgersi del suo errore? Infatti è forse questo un argomento in cui

[1] Questo parere è stato sostenuto dal dott. KING [*De origine mali*, 1702] e da pochi altri prima di Leibniz, ma da nessuno famoso come il filosofo tedesco.

dei filosofi si possano proporre di fare delle scoperte, soprattutto in un'epoca così tardiva? E qualcuno può forse sperare, con una semplice negazione (infatti non si tratta di questione che sia suscettibile di ragionamento), di rovesciare l'unanime testimonianza dell'umanità, fondata sul sentimento e la coscienza?

E perché l'uomo, aggiunse, pretenderebbe di essere esente dal destino di tutti gli altri animali? La terra intera, credetemi, Filone, è maledetta e contaminata. Una guerra perpetua divampa fra tutte le creature viventi. La necessità, la fame, il bisogno stimolano i forti ed i coraggiosi; la paura, l'inquietudine, il terrore agitano i deboli e gli infermi. La prima entrata nella vita dà angoscia al neonato ed alla sua miserevole madre; debolezza, impotenza, ristrettezza accompagnano ogni periodo di questa vita; ed essa si chiude infine nell'agonia e nell'orrore.

Osservate inoltre, disse Filone, i sottili artifici della natura per rendere più amara la vita di ogni essere vivente. I più forti fanno loro preda i più deboli e li tengono nel terrore e in perpetua inquietudine. I più deboli, inoltre, a loro volta, fanno spesso dei più forti la loro preda e li molestano e li tribolano senza sosta. Considerate l'innumerevole razza di insetti che si riproducono nel corpo di ogni animale, o che, volando intorno, vi conficcano i loro pungiglioni. Questi insetti ne hanno altri, ancor più piccoli di loro, che li tormentano. E così d'ogni lato, davanti e dietro, sopra e sotto, ogni animale è circondato di nemici che cercano incessantemente la sua miseria e la sua distruzione.

Solo l'uomo, disse Demea, sembra fare in parte eccezione a questa regola. Infatti, coalizzandosi in una società, può facilmente signoreggiare leoni, tigri ed orsi la cui forza ed agilità maggiori li rendono naturalmente capaci di fare dell'uomo la loro preda.

Al contrario, è qui soprattutto, esclamò Filone, che le massime uniformi ed eguali della natura si manifestano con maggiore evidenza. L'uomo, è vero, può, unendo le sue forze con quelle degli altri, aver ragione di tutti i suoi nemici *reali* e dominare l'intero mondo animale; ma non suscita egli tosto,

per se stesso, dei nemici *immaginari*, i demoni della sua fantasia, che lo immergono in superstiziosi terrori e rattristano tutte le gioie della sua vita? Egli immagina che il piacere diventi un crimine agli occhi di questi fantasmi, che il suo nutrimento e riposo dia loro ombra e li offenda; anche il suo sonno ed i sogni forniscono nuovi materiali alla sua paura inquieta; ed anche la morte, rifugio contro ogni altro male, non gli offre che il timore di deliri senza fine e senza numero. Il lupo non bersaglia il timido gregge più di quanto la superstizione non faccia del cuore inquieto dei miserabili mortali.

Inoltre, notatelo, Demea, questa stessa società, mediante la quale veniamo ad aver ragione delle bestie selvagge, nostre nemiche naturali, quali nuovi nemici non ci procura! A quanto dolore ed a quanta miseria essa dà luogo! L'uomo è il più grande nemico dell'uomo. Oppressione, ingiustizia, disprezzo, oltraggio, violenza, sedizione, guerra, calunnia, inganno, frode; in tal modo gli uomini si tormentano reciprocamente; ed avrebbero presto disciolto la società che avevano formato, se non fosse stato per la paura di mali ancor più grandi che per forza avrebbero accompagnato la loro separazione.

Ma per quanto questi insulti esterni, disse Demea, da parte degli animali, degli uomini e di tutti gli elementi che ci assalgono, formino un terribile catalogo di dolori, essi sono niente in paragone di quelli che nascono dentro di noi stessi, dallo stato di squilibrio della nostra mente e del nostro corpo. Quanti subiscono il lento tormento delle malattie! Ascoltate la patetica enumerazione del grande poeta:

> Laceratrici interne pietre, sozze
> ulceri divoranti, smanïose
> coliche, doglie, frenesie, deliri
> e rabbia e tetra stupida tristezza.
> Evvi la tabe estenuata e smunta
> e l'asma soffocante, e il reuma, acerbo
> strazio delle giunture; evvi la scialba
> tumida idropisia, v'è la feroce
> sterminatrice peste. Irrequïeto

è delle membra l'agitar, profondo
il gemer dappertutto. Erra di letto
in letto affaccendata intorno agli egri
la disperazione, e il fatal dardo
morte sovr'essi trïonfando scuote,
ma spesso il colpo ne trattiene allora
che invocata è da lor qual sommo bene
ed ultima speranza [2].

I disordini della mente, continuò Demea, per quanto più segreti, non sono forse meno sinistri, né meno tormentosi. Rimorso, vergogna, angoscia, ira, disappunto, inquietudine, paura, abbattimento, disperazione; chi è mai passato attraverso la vita, senza subire gli attacchi crudeli di questi tormenti? Quanti non hanno mai provato sensazioni migliori! Lavoro faticoso e povertà, così aborriti da tutti, sono il destino certo della grande maggioranza ed i rari privilegiati che gioiscono del benessere e dell'opulenza non raggiungono mai la contentezza o la vera felicità. Tutti i beni della vita riuniti non farebbero un uomo veramente felice; ma tutti i mali riuniti ne farebbero in verità un povero diavolo; uno qualunque di questi mali (e chi potrebbe esser libero da ognuno di essi?) nonché spesso l'assenza d'un solo bene (e chi potrebbe possederli tutti?) sono sufficienti a rendere la vita indesiderabile.

Se un estraneo venisse a cadere di colpo in questo mondo, gli mostrerei, come specchio dei suoi mali, un ospedale pieno di malattie, una prigione ricolma di malfattori e di debitori, un campo di battaglia coperto di scheletri, una flotta che va a picco nell'oceano, una nazione che langue sotto la tirannia, la fame o la peste. Per mostrare a lui il volto gioioso della vita, e dargli una nozione dei suoi piaceri, dove potrei condurlo? al ballo? all'opera? alla corte? Potrebbe a buon diritto pensare che io gli stessi mostrando solo spettacoli diversi di affanno e di angoscia.

Non c'è modo di eludere esempi così evidenti, disse Fi-

[2] [MILTON, *Paradiso perduto,* XI (trad. L. Papi).]

lone, se non per mezzo di tentativi di difesa che aggravano ancor più il carico. Perché, domando, tutti gli uomini, in tutte le epoche, si sono lamentati incessantemente delle miserie della vita? ... Non hanno delle buone ragioni per farlo, dice qualcuno: quei pianti non provengono che dalla loro disposizione di persone scontente, lamentose ed inquiete ... E può esservi, risponderei, un principio di miseria più certo di un temperamento così infelice?

Ma, se sono realmente così infelici come pretendono, dice il mio contraddittore, perché restano in vita? ...

Non soddisfatti della vita, timorosi della morte.

Ecco, dico io, la segreta catena che ci lega. Siamo indotti dal terrore, non dai doni dell'esistenza, a continuare a vivere.

Il mio contraddittore potrebbe insistere dicendo: è solo la esasperata ipersensibilità cui indulgono pochi spiriti raffinati che ha diffuso questi lamenti fra tutti gli uomini ... E che cos'è, domando, questa raffinatezza che biasimate? È qualche cosa di diverso da una sensibilità più grande a tutti i piaceri ed a tutte le pene della vita? E se l'uomo d'un temperamento delicato, raffinato, per essere tanto più sensibile del resto del mondo, non è che molto più infelice, quale giudizio dobbiamo pronunciare, in generale, sulla vita umana?

Gli uomini vivano in pace, dice il nostro avversario, e saranno contenti. Essi sono gli artefici volontari della loro miseria ... No, risponderei, un inquieto languore tien dietro al loro riposo; il disappunto, i tormenti, il turbamento tengono dietro alla loro attività e alla loro ambizione.

Posso osservare talvolta in altri qualche cosa di simile a ciò che voi riferite, rispose Cleante; ma, lo confesso, non ne risento in me che poco o nulla e spero che questo stato di cose non sia così comune come lo presentate.

Se voi stesso non sentite la miseria umana, esclamò Demea, mi congratulo con voi di così felice singolarità. Altri, apparentemente fra i più fortunati, non hanno avuto vergogna di dare corso ai loro lamenti con i più melanconici accenti. Consideriamo il grande, il felice imperatore Carlo V, quando,

stanco della grandezza umana, rimise tutti i suoi vasti domini nelle mani del figlio. Nell'ultimo discorso che fece in questa memorabile occasione, confessò pubblicamente *che le più grandi prosperità di cui avesse mai goduto erano state mescolate a tante avversità che poteva dire senza menzogna di non aver mai goduto alcuna soddisfazione, né alcuna contentezza.* Ma la vita ritirata in cui cercò asilo, gli procurò forse maggiore felicità? Se dobbiamo prestar fede a quanto disse su questo punto suo figlio, il suo pentimento ebbe inizio il giorno stesso dell'abdicazione.

La fortuna di Cicerone, partita da piccole affermazioni, si levò fino al lustro ed alla rinomanza più grandi; tuttavia quali patetici lamenti sui mali della vita contengono le sue lettere familiari come anche i suoi discorsi filosofici! E conformemente alla stessa esperienza, egli rappresenta Catone, il grande, il fortunato Catone che afferma nella sua vecchiaia che, se gli si offrisse una nuova vita, rigetterebbe la presente.

Chiedete voi stesso, chiedete a chiunque di vostra conoscenza, se vorrebbe rivivere ancora una volta i dieci o venti ultimi anni della sua vita. No!, ma i venti prossimi, dicono, saranno migliori:

E dai fondi della vita sperano di ricevere
Quello che la viva corrente dell'inizio non ha saputo offrire [3].

Così alla fine (tale è la grandezza della miseria umana, che essa arriva fino a conciliare le contraddizioni) gli uomini si trovano a lamentarsi insieme della brevità della vita e della sua vanità e tristezza.

E può darsi, Cleante, disse Filone, che dopo tutte queste riflessioni ed infinite altre che si potrebbero fare, voi perseveriate ancora nel vostro antropomorfismo e sosteniate che gli attributi morali della Divinità, cioè giustizia, benevolenza, misericordia e rettitudine, siano della stessa natura delle equivalenti virtù nelle creature umane? Noi ammettiamo che

[3] [DRYDEN, *Aureng-Zebe*, atto IV; Hume scrive « sperano » in luogo di « pensano ».]

il potere della Divinità è infinito; tutto ciò che essa vuole, vien fatto; ma né l'uomo, né alcun altro animale è felice; dunque essa non vuole la loro felicità; la sua sapienza è infinita; essa non s'inganna mai nella scelta dei mezzi in vista d'un fine qualunque; ma il corso della natura non tende alla felicità degli uomini o degli animali; dunque non è stabilito per questo scopo. In tutto il campo della conoscenza umana non ci sono inferenze più certe ed infallibili di queste. In che cosa, allora, la bontà e la misericordia della Divinità assomigliano alla bontà ed alla misericordia degli uomini?

Le vecchie domande di Epicuro non hanno ancora trovato risposta. Ha la Divinità volontà di impedire il male, ma non il potere di farlo? Allora è impotente. Ne ha il potere, ma non la volontà? Allora è malvagia. Ne ha ad un tempo il potere e la volontà? E allora di dove deriva il male?

Voi assegnate, Cleante (e, credo, a buon diritto) uno scopo ed un'intenzione alla natura. Ma vi prego di dirmi qual è l'oggetto di quel singolare artificio e meccanismo che la natura ha posto in atto in tutti gli animali. Unicamente la preservazione degli individui e la propagazione della specie. Pare che la natura, per i suoi scopi, voglia soltanto che nell'universo si mantenga questa trafila da individuo ad individuo; ma non si prende cura o preoccupazione alcuna della felicità dei singoli individui. Nessun espediente escogitato con questo scopo; nessun meccanismo che abbia in vista solo di dare piacere o benessere; nessuna riserva di pura gioia o di contentezza: ogni soddisfazione è accompagnata da qualche bisogno o da qualche necessità. Quanto meno i rari fenomeni in cui la soddisfazione non è accompagnata da qualche bisogno o necessità la cedono ai fenomeni opposti d'importanza ancora più grande.

In verità, il nostro senso della musica, dell'armonia e di ogni genere di bellezza ci procura soddisfazione senza essere assolutamente necessario alla preservazione e propagazione della specie. Ma quali pene torturanti, d'altra parte, provengono dalla gotta, dai calcoli, dall'emicrania, dai mali di denti, dai reumatismi, in cui l'attacco subìto dal meccanismo animale è a volte piccolo, a volte incurabile! Gaiezza, riso, di-

vertimento, sollazzo sembrano soddisfazioni fini a se stesse e che non tendono ad altro; ma ipocondria, malinconia, scontentezza, superstizione sono pene della stessa natura. Come può dunque manifestarsi la divina bontà nel senso in cui l'intendete voi antropomorfisti? Non ci siamo che noi mistici, come vi piacque chiamarci, che possiamo render conto di questa strana mescolanza di fenomeni, derivandola da attributi infinitamente perfetti, ma incomprensibili.

Infine, avete tradito le vostre intenzioni, o Filone, disse Cleante sorridendo! Il vostro lungo accordo con Demea, in verità, mi ha un poco sorpreso; ma mi sono accorto che, durante tutto questo tempo, stavate preparando di nascosto un attacco contro di me. E devo confessare che voi siete ora venuto ad un argomento degno del vostro nobile spirito di opposizione e di controversia. Se potete venire a capo di questo punto e provare che l'umanità è infelice e corrotta, di colpo è finita con ogni religione. Infatti a qual fine stabilire gli attributi naturali della Divinità quando gli attributi morali restano dubbi ed incerti?

Voi vi adombrate molto facilmente, disse Demea, delle opinioni più innocenti e più generalmente accettate, perfino da parte delle stesse persone religiose e devote; e nulla potrebbe essere più sorprendente che vedere un argomento comune come questo della malvagità e della miseria dell'uomo, accusato niente meno che di ateismo e di profanazione. Forse che tutti i pii ecclesiastici e predicatori, che hanno dato libero corso alla loro retorica su un argomento così fertile, forse che essi non hanno, dico, facilmente risolto tutte le difficoltà che si ricollegano ad esso? Questo mondo non è che un punto a paragone dell'universo; questa vita, un momento a paragone dell'eternità. Le cattive vicende che si verificano qui sono dunque rettificate in altre regioni e in qualche periodo di esistenza che deve venire. E gli occhi degli uomini, aprendosi a più larghe vedute delle cose, colgono nella sua totalità la connessione delle leggi generali e scoprono con adorazione la bontà e la rettitudine della Divinità attraverso tutti i meandri e le complicazioni della sua provvidenza.

No!, rispose Cleante, no! Queste arbitrarie supposizioni non potrebbero mai essere ammesse in contrasto con le cose di fatto, visibili ed incontestabili. Come si può conoscere una causa qualunque, se non in forza dei suoi effetti noti? Come si può provare un'ipotesi qualunque, se non mediante i fenomeni che appaiono? Stabilire un'ipotesi sopra un'altra ipotesi è costruire del tutto in aria; ed il più cui possiamo giungere mediante queste congetture e finzioni è di provare la semplice possibilità della nostra opinione; ma non potremo mai, in questi termini, stabilirne la realtà.

Il solo metodo per difendere la bontà divina (ed è quello che abbraccio volentieri) è di negare assolutamente la miseria e la malvagità dell'uomo. Le vostre rappresentazioni sono esagerate; le vostre vedute malinconiche, per la più parte sono fittizie; le vostre inferenze sono contrarie ai fatti ed all'esperienza. La sanità è più comune della malattia, il piacere più della pena, la felicità più della miseria. E per un tormento che incontriamo, otteniamo, a conti fatti, cento godimenti.

Ammettendo la vostra asserzione, rispose Filone, che tuttavia è estremamente dubbiosa, dovete nello stesso tempo riconoscere che, se la pena è meno frequente del piacere, è infinitamente più violenta e durevole. Un'ora di pena è spesso in grado di pesare come un giorno, una settimana, un mese delle nostre comuni ed insipide gioie; e quanti giorni, settimane e mesi passano, per molti, nei tormenti più acuti! Il piacere non c'è quasi caso in cui sia in grado di attingere l'estasi ed il rapimento; e non ce n'è uno solo in cui possa, per quanto poco, prolungarsi al suo più alto vertice e grado. Gli spiriti svaporano; i nervi si rilasciano; la macchina si guasta e la gioia degenera rapidamente in stanchezza e malattia. Ma la pena, spesso, mio dio quanto spesso!, raggiunge la tortura e l'agonia; e più si prolunga, più diviene veramente tortura ed agonia. La pazienza si estingue, il coraggio languisce, la malinconia ci assale; e niente pone fine alla nostra miseria se non la rimozione della sua causa o un altro evento, che è il solo rimedio di ogni male, ma che noi,

nella nostra follia naturale, consideriamo ancora con maggiore orrore e costernazione.

Ma per non insistere su questi punti, continuò Filone, anche se sono fra i più evidenti, certi ed importanti, devo francamente avvertirvi, Cleante, che avete fatto prendere alla controversia una piega molto pericolosa e che siete sul punto, senza saperlo, di introdurre uno scetticismo totale negli articoli più essenziali della teologia naturale e rivelata. Che!? nessun metodo per fissare un giusto fondamento alla religione, a meno di ammettere la felicità della vita umana e di sostenere che un'esistenza prolungata, anche in questo mondo, con tutte le nostre pene infermità tormenti e follie presenti, è auspicabile e desiderabile? Ma questo è contrario al sentimento ed all'esperienza di tutti. Questo è contrario ad un'autorità così stabilita che niente potrebbe rovesciarla. Nessuna prova decisiva potrebbe mai essere avanzata contro quest'autorità; né vi è possibile contare, stimare e paragonare tutte le pene e tutti i piaceri che trovano posto nella vita di tutti gli uomini e di tutti gli animali. E così, col vostro modo di far poggiare tutto il sistema della religione su un punto che, per la sua stessa natura, non può che essere sempre incerto, confessate tacitamente che questo sistema è egualmente incerto.

Ma accordandovi ciò che non si crederà mai, o quanto meno ciò che mai potrete[4] provare, cioè che la felicità animale, o almeno[5] quella umana, supera in questa vita la miseria, non avete ancor fatto nulla; infatti non è questo in alcun modo che attendiamo da un potere infinito, da un'infinita sapienza e da un'infinita bontà. Perché c'è, per quanto poca sia, della miseria nel mondo? Non è certamente per caso. È dunque per qualche causa. È forse per l'intenzione della Divinità? Ma essa è perfettamente buona. Questa miseria è allora in contrasto con la sua intenzione? Ma essa è onnipotente. Niente può scuotere la solidità di quest'argomento così breve, chiaro, decisivo, a meno di affer-

[4] [potrete: *prima omesso e poi reintegrato.*]
[5] [animale, o almeno: *aggiunta.*]

mare che questa materia supera ogni umana capacità e che le nostre misure ordinarie della verità e della falsità non si possono applicare ad essa: argomento sul quale ho tanto insistito, ma che voi avete fin da principio rigettato con disprezzo ed indignazione.

Ma sarò io a consentire di ritirarmi anche da questa trincea[6]; infatti nego che voi possiate mai costringermi a ciò; accorderò che l'esistenza della pena o miseria nell'uomo sia *compatibile* con l'esistenza d'un potere e d'una bontà infiniti nella Divinità, anche secondo il significato che voi date a questi attributi; in che cosa tutte queste concessioni vi avvantaggiano? Una compatibilità soltanto possibile non è sufficiente. Voi dovete *provare* questi attributi puri, senza mescolanza e senza confine, sulla base dei presenti fenomeni, mescolati e confusi, e sulla base di questi soltanto. Impresa piena di speranza![7] Anche se i fenomeni fossero così puri e non mescolati, tuttavia, essendo finiti, sarebbero insufficienti allo scopo; quanto più lo saranno, dal momento che sono inoltre così disparati e discordanti!

Qui, Cleante, mi sento a pieno agio nella mia argomentazione. Qui io colgo il mio trionfo. Dapprima, quando noi argomentavamo relativamente agli attributi naturali dell'intelligenza e della volontà, avevo bisogno di tutta la mia sottigliezza scettica e metafisica per sfuggire alle vostre prese. In molti spettacoli dell'universo e delle sue parti, di quest'ultime soprattutto, la bellezza e convenienza delle cause finali ci colpiscono con una forza così irresistibile che tutte le obiezioni sembrano (e credo[8] che siano di fatto) pure arguzie e sofismi; e non possiamo allora immaginare come ci sia stato mai possibile accordar loro qualche peso. Ma non c'è spettacolo della vita umana o della condizione del-

[6] [linea interna di difesa (*retrenchment*), *in luogo di*: difesa (*defence*); il nipote di Hume ha poi modificato la prima espressione in: trincea (*intrenchment*).]

[7] [piena di speranza, *in luogo di*: strana.]

[8] [credo, *in luogo di*: forse. Questa correzione può essere stata fatta nel 1776.]

l'umanità, da cui ci sia possibile, senza la massima violenza, inferire gli attributi morali, o imparare a conoscere quest'infinita bontà, congiunta ad un'infinita potenza e ad una saggezza infinita, che dobbiamo scoprire unicamente con gli occhi della fede. Ora tocca a voi di spingere il faticoso remo; tocca a voi difendere le vostre sottigliezze filosofiche contro i chiari precetti della ragione e dell'esperienza.

PARTE UNDICESIMA

Non ho difficoltà a riconoscere, disse Cleante, la mia inclinazione a sospettare che la frequente ripetizione della parola *infinito* che incontriamo in tutti gli scrittori di teologia, odora più di panegirico che di filosofia e che tutti gli scopi del ragionamento ed anche della religione sarebbero meglio serviti se sapessimo accontentarci di espressioni più precise e più moderate. I termini *ammirabile, eccellente, supremamente grande, saggio* e *santo* riempiono a sufficienza l'immaginazione degli uomini; e qualunque cosa vada al di là, oltre che condurre ad assurdità, non ha influenza sugli affetti o sui sentimenti. Così, nel presente argomento, se abbandoniamo ogni analogia umana, come sembra esser vostra intenzione, Demea, temo che abbandoniamo ogni religione e non conserviamo alcun concetto del grande oggetto della nostra adorazione. Se conserviamo l'analogia umana, dobbiamo sempre trovare impossibile il mettere d'accordo una qualche mescolanza di male nell'universo con attributi infiniti; meno ancora potremo provare questi attributi derivandoli da quella mescolanza. Ma supponendo che l'Autore della natura sia di perfezione finita, per quanto di molto superiore a quella degli uomini, si può in modo soddisfacente render conto del male naturale e morale, trovando una giusta spiegazione per ogni fenomeno increscioso. Un male minore può allora essere scelto, in vista di evitarne uno maggiore; degli inconvenienti possono essere accettati in vista di raggiungere un fine desiderabile; in una parola, la bontà regolata dalla saggezza e limitata dalla necessità può produrre un mondo proprio come quello presente. Voi, Filone,

che siete pronto ad elaborare prospettive, riflessioni ed analogie; sarei contento di conoscere, per esteso e senza interruzione, il vostro parere su questa nuova teoria; e se essa merita la nostra attenzione, potremmo in seguito, con più agio, ridurla in forma.

I miei sentimenti, rispose Filone, non valgono tanto che se ne faccia mistero; vi dirò dunque, senza tante cerimonie, ciò che mi viene in mente sul presente argomento. Si deve riconoscere, credo, che se un'intelligenza molto limitata, che supporremo assolutamente ignorante dell'universo, venisse assicurata che questo è la produzione d'un Essere molto buono, molto saggio e potente, per quanto finito, essa se ne formerebbe *prima*, in base alle sue congetture, una nozione diversa da quella che si può ricavare dall'esperienza. E mai immaginerebbe, in base ai soli attributi della causa di cui è informata, che l'effetto possa essere così pieno di difetti, di miserie e di disordine, come appare in questa vita. Supponendo ora che questa persona venga condotta nel mondo sempre con l'assicurazione che esso è l'opera di un Essere così sublime e così buono, essa potrebbe forse provare sorpresa e disappunto, ma non ritratterebbe mai la sua primitiva credenza, se questa si fondasse su qualche argomento molto solido; un'intelligenza così limitata dovrebbe essere consapevole infatti della propria ignoranza e del proprio accecamento, e riconoscere che possono esservi molte soluzioni di questi fenomeni, che sfuggiranno per sempre alla sua comprensione. Ma supponendo, come è appunto il caso per ciò che riguarda l'uomo, che questa creatura non sia preventivamente convinta dell'esistenza d'una suprema intelligenza, buona e potente, ma sia ridotta a ricavare tale credenza dalle apparenze delle cose, il caso cambia del tutto e mai essa troverà alcuna ragione in favore di tale conclusione. Essa può essere pienamente convinta dei ristretti limiti della sua intelligenza; ma ciò non l'aiuterà a formare un'inferenza relativa alla bontà d'una potenza superiore, poiché le è necessario formare tale inferenza sulla base di ciò che conosce, non sulla base di ciò che non conosce. Più si esagera la sua debolezza ed ignoranza, più la si rende diffi-

dente e più fortemente le si fa sospettare che simili argomenti eccedano la portata delle sue facoltà. Dovrete quindi ragionare con questa creatura unicamente sulla base dei fenomeni conosciuti e abbandonare ogni supposizione o congettura arbitrarie.

Se vi mostrassi una casa o un palazzo, in cui non vi fosse una sola stanza conveniente o gradevole, in cui le finestre, le porte, i camini, i corridoi, le scale e l'intera economia della costruzione fossero fonte di rumore, di confusione, di fatica, di oscurità e di sbalzi di caldo e di freddo, voi biasimereste certamente la costruzione, senza ulteriore esame. Invano l'architetto farebbe sfoggio della sua sottigliezza per provarvi che, se quella porta o quella finestra fossero cambiate, ne seguirebbero più gravi inconvenienti. Ciò che dice può essere strettamente vero; il mutamento d'un solo particolare, restando le altre parti della costruzione, può non far altro che aumentare gli inconvenienti. Ma voi continuereste ad affermare in generale che, se l'architetto avesse avuto abilità e buoni propositi, avrebbe potuto formare un progetto generale e sistemare le varie parti in modo da porre rimedio alla totalità o alla maggior parte di questi inconvenienti. La sua ignoranza o anche la vostra stessa ignoranza d'un tale piano non vi convincerà mai della sua impossibilità. Se trovate molti inconvenienti e difetti nella costruzione, condannerete sempre l'architetto, senza entrare nei particolari.

In breve, ripeto la domanda: il mondo considerato in generale e quale ci appare in questa vita [1], differisce da ciò che un uomo o qualche essere egualmente limitato si attenderebbe *in anticipo* da una Divinità potentissima, sapientissima e buonissima? Solo uno strano pregiudizio può indurci ad affermare il contrario. E da ciò concludo che, per quanto compatibile possa essere il mondo, a mezzo di certe supposizioni e congetture, con l'idea d'una tale Divinità, non potrebbe mai fornirci l'inferenza in favore della sua esistenza. Non si nega assolutamente la compatibilità, ma soltanto l'in-

[1] [in questa vita: *aggiunta*.]

ferenza. Delle congetture, quando soprattutto si escluda la infinità degli attributi divini, possono forse esser sufficienti a provare una compatibilità, ma non potranno mai servire di fondamento ad un'inferenza qualsiasi.

Sembra che ci siano *quattro* circostanze da cui dipendono la totalità o la maggior parte dei mali che tormentano le creature sensibili; e non è impossibile che tutte queste circostanze non siano necessarie ed inevitabili. Conosciamo così poche cose al di là della vita corrente, o anche della stessa vita corrente, che per ciò che riguarda l'economia di un intero universo non c'è congettura, per quanto sfrenata, che non possa esser giusta, né alcuna, per quanto plausibile, che non possa essere erronea. Tutto ciò che spetta all'intendimento umano, in quest'ignoranza ed oscurità profonde, è di essere scettico o quanto meno circospetto e non ammettere alcuna ipotesi quale che sia, ancor meno un'ipotesi che non sia sostenuta da alcuna apparenza di probabilità. Ora affermo che tale è il caso per ciò che riguarda tutte le cause del male e le circostanze da cui esso dipende. Nessuna di queste appare alla ragione umana in minimo grado necessaria o inevitabile; e noi non possiamo supporle tali senza la più estrema libertà di immaginazione.

La *prima* circostanza da cui proviene il male è quell'assestamento o economia della creazione animale per cui pene e piaceri sono usati per eccitare tutte le creature all'azione e per renderle vigilanti nella grande opera della propria conservazione. Ora il piacere da solo, nei suoi vari gradi, sembra all'intendimento umano sufficiente a questo scopo. Tutti gli animali potrebbero essere costantemente in uno stato di godimento e quando fossero premuti da qualche necessità della natura, come la sete, la fame, la stanchezza, potrebbero avvertire, anziché pena, una diminuzione di piacere, da cui sarebbero spinti a ricercare l'oggetto che è necessario per la loro sussistenza. Gli uomini ricercano il piacere con lo stesso ardore con cui fuggono il dolore; quanto meno, avrebbero potuto essere costituiti così. Sembrerebbe dunque manifestamente possibile condurre in porto l'affare della vita senza alcuna sofferenza. Perché allora un animale qualsiasi

è stato reso capace di sentire il dolore? Se gli animali possono restar liberi da questa sensazione per lo spazio di un'ora, vuol dire che potrebbero anche essere perpetuamente esenti da essa; e per produrre in essi questo modo di sentire non si richiederebbe una disposizione dei loro organi più speciale di quella che è stata necessaria per dotarli della vista, dell'udito o di qualunque altro dei loro sensi. Giungeremo dunque a congetturare che l'attuale disposizione verso il piacere e il dolore era necessaria, contro ogni apparenza di ragione? E costruiremo su questa congettura come sulla più certa verità?

Ma il fatto che gli esseri animali abbiano la capacità di avvertire il dolore non è cosa che da sola produca dolore, se non fosse la *seconda* circostanza, cioè il fatto che il mondo è regolato da leggi generali; e ciò non pare che sia in alcun modo cosa necessaria per un Essere perfettissimo. In verità, se ogni cosa fosse regolata da volizioni particolari, il corso della natura risulterebbe perpetuamente rotto e nessuno potrebbe servirsi della ragione nella condotta della vita. Ma non potrebbero altre volizioni particolari porre rimedio a quest'inconveniente? In breve, non potrebbe la Divinità estirpare ogni male, dovunque si trovasse e produrre ogni bene senza alcuna preparazione né lunga progressione di cause e di effetti?

Inoltre dobbiamo considerare che, stando all'economia da cui attualmente è retto il mondo, il corso della natura, per quanto lo si supponga esattamente regolare, tuttavia non appare così ai nostri occhi e molti avvenimenti sono incerti mentre altri non corrispondono alle nostre aspettative. Sanità e malattia, calma e tempesta, con un numero infinito di altri accidenti, le cui cause sono sconosciute e variabili, esercitano un grande influsso sulle fortune degli individui quanto sulla prosperità delle società; ed in verità tutta la vita umana dipende in qualche modo da questi accidenti. Un Essere che conosce le segrete scaturigini dell'universo potrebbe facilmente, con volizioni particolari, volgere tutti questi accidenti a vantaggio dell'umanità e rendere felice il mondo intero, senza mettersi allo scoperto in qualche operazione diretta.

Una flotta i cui interessi fossero salutari per la società potrebbe incontrare sempre un vento propizio; i prìncipi buoni potrebbero godere d'una sanità integra e di una lunga vita; le persone nate per il potere e per l'autorità potrebbero essere dotate di buon carattere e di disposizioni virtuose. Un piccolo numero di avvenimenti come questi, regolarmente e sapientemente condotti, cambierebbero la faccia del mondo e tuttavia non turberebbero, pare, il corso della natura e non confonderebbero la condotta umana più di quanto faccia l'attuale economia delle cose, in cui le cause sono segrete, variabili e complesse. Alcuni piccoli tocchi dati al cervello di Caligola nella sua infanzia l'avrebbero potuto trasformare in un Traiano; un'onda un po' più alta delle altre, seppellendo Cesare e la sua fortuna nel fondo dell'oceano, avrebbe potuto restituire la libertà ad una parte considerevole dell'umanità. Per quanto noi sappiamo, vi possono essere delle buone ragioni perché la provvidenza non si intrometta affatto in questo modo; ma si tratta di ragioni che noi non conosciamo; e per quanto la semplice supposizione che tali ragioni ci sono, possa essere sufficiente a *salvare* la conclusione che riguarda gli attributi divini, essa tuttavia non può sicuramente bastare a *dare fondamento* a questa conclusione.

Se ogni cosa nell'universo è regolata da leggi generali e se gli animali sono resi capaci di avvertire dolore, sembra appena possibile che non si producano mali maggiori nei diversi urti della materia e nel vario concorrere ed opporsi delle leggi generali; ma anche questo malanno si verificherebbe molto di rado se non fosse la *terza* circostanza che mi proponevo di ricordare, cioè la grande parsimonia con cui tutte le capacità e facoltà risultano distribuite ai singoli esseri particolari. Gli organi e le facoltà di tutti gli animali sono così ben disposti e così ben adatti alla loro conservazione che, per tutta la lontananza cui giungono la storia o la tradizione, parrebbe non esservi una sola specie che si sia ancora estinta nell'universo [2]. Ogni animale possiede i requi-

[2] [Nel manoscritto di Hume si trova la seguente nota, cancellata: « Cesare, parlando dei boschi della Germania, ricorda come presenti

siti richiesti; ma questi sono distribuiti con un'economia così scrupolosa che ogni considerevole diminuzione di essi comporta necessariamente la completa distruzione della creatura. Ogni volta che si verifica un incremento di una determinata facoltà, si riscontra una proporzionale contrazione in tutte le altre. Animali che eccellono per velocità sono ordinariamente sprovvisti di forza; quelli che possiedono l'una e l'altra, o sono imperfetti in qualcuno dei loro sensi o sono oppressi dai più impellenti bisogni. La specie umana, la cui principale superiorità consiste nella ragione e nella sagacia, è la più bisognosa e la più sprovvista di vantaggi corporei: senza rivestimenti, senza armi, senza nutrimento, senza alloggio, senza alcuna delle comodità della vita, eccezion fatta per ciò che deve alla sua destrezza ed industriosità. In breve, sembra che la natura abbia fatto un calcolo esatto delle necessità delle creature e, come un *padrone inflessibile*, ha procurato loro poche[3] capacità e requisiti in più di quanto è appena sufficiente per soddisfare queste necessità. Un *padre indulgente* le avrebbe fornite d'una larga scorta, per proteggerle contro gli accidenti e per assicurare la felicità ed il benessere della creatura anche nel caso in cui si verificasse il più sfortunato concorso di circostanze. Il corso della vita di ognuno non sarebbe risultato così circondato[4] di precipizi, al punto che il fatto di uscire anche poco dal vero sentiero, per errore o per necessità, ci dovesse piombare nella miseria e nella rovina. Qualche riserva, qualche fondo doveva esser tenuto disponibile per assicurare la felicità; e le capacità da un lato e le necessità dall'altro non dovevano essere disposte con un'economia così rigida. L'Autore della

in essi degli animali che ora sono completamente estinti. *De bello gallico* l. 6. Questi, e pochi altri casi, possono costituire delle eccezioni rispetto alla proposizione qui enunciata. Strabone (l. 4) cita da Polibio l'indicazione di un animale nei pressi del Tirolo, che ora non si trova più. Se Polibio non cade in errore, il che è possibile, l'animale in questione dovette essere già allora molto raro se Strabone cita in proposito una sola autorità e si esprime in forma dubitativa ».]

[3] [poche, *in luogo di*: nessuna.]

[4] [circondato (*sorrounded*), *in luogo di*: accerchiato (*bordered*).]

natura è inconcepibilmente potente; la sua forza, la si suppone grande, se non del tutto inesauribile; e non c'è alcuna ragione, per quanto noi possiamo giudicarne, che gli faccia osservare questa stretta frugalità nella sua maniera di trattare le creature. [[5] Sarebbe stato meglio, nel caso che il suo potere fosse estremamente limitato, creare un minor numero di animali e dotarli di un numero maggiore di capacità, per la loro felicità e la loro conservazione. Un costruttore non è mai stimato prudente se intraprende un piano che va al di là di quello che i materiali a sua disposizione gli consentono di realizzare.]

[Per guarire la maggior parte dei mali della vita umana, non chiederei che l'uomo avesse le ali dell'aquila, la rapidità del cervo, la forza del bue, le zampe del leone, le squame del coccodrillo o del rinoceronte; meno ancora chiederei che avesse la sagacia d'un angelo o di un cherubino. Mi contenterei che fosse aumentata una sola delle capacità o facoltà del suo spirito. Dotiamo l'uomo d'una maggiore propensione all'operosità ed al lavoro, d'una più vigorosa energia ed attività mentale, d'una più costante inclinazione agli affari ed all'applicazione. Facciamo che l'intera specie abbia come possesso naturale una diligenza eguale a quella che molti individui sono in grado di conseguire con l'abitudine e con la riflessione; e le più benefiche conseguenze, senza alcuna mescolanza di male, saranno il risultato immediato e necessario di queste doti. Quasi tutti i mali della vita umana, sia morali che naturali, provengono dall'ozio; e se la nostra specie fosse, per costituzione originaria della sua struttura, esente da questo vizio o infermità, ne seguirebbero immediatamente la perfetta coltivazione della terra, il progresso delle arti e dei mestieri, l'esatto compimento di ogni ufficio e di ogni dovere; gli uomini potrebbero allora conseguire pienamente

[5] [Il passo tra parentesi quadre risulta scritto dapprima in margine, poi cancellato e riscritto nell'ultima pagina della parte XI, con il richiamo che indica il punto dove va inserito. Il capoverso che segue e che è pure tra parentesi quadre, risulta aggiunto, immediatamente di seguito, nella stessa pagina.]

quello stato della società che il governo meglio ordinato realizza così imperfettamente. Ma poiché l'operosità è una capacità, e quella che ha più valore di tutte, la natura sembra determinata, conformemente alle sue massime ordinarie, a non dotarne l'uomo che con mano molto parsimoniosa, per cui lo punisce severamente quando ne manca piuttosto che ricompensarlo per gli scopi che realizza. La natura ha disposto la struttura dell'uomo in modo che soltanto la più violenta necessità lo possa obbligare al lavoro; essa adopera tutti gli altri bisogni dell'uomo per supplire almeno in parte alla sua mancanza di diligenza e per dotarlo di qualche parte di questa facoltà, di cui ha giudicato bene di non fornirlo naturalmente. Qui si può riconoscere che le nostre richieste sono molto modeste e perciò tanto più ragionevoli [6]. Se reclamassimo i doni d'una penetrazione e di un giudizio superiori, di un più fine gusto per la bellezza, o d'una più delicata sensibilità per la benevolenza e l'amicizia, si potrebbe dirci che pretendiamo, da empi, di rompere l'ordine della natura, che cerchiamo di elevarci ad un più alto grado di essere, che i doni che chiediamo sarebbero soltanto dannosi per noi non essendo convenienti al nostro stato ed alla nostra condizione. Ma è cosa dura, lo ripeto, è cosa dura che noi, posti in un mondo così pieno di bisogni e di necessità, dove quasi ogni essere ed ogni elemento o sono nostri nemici o ci rifiutano la loro assistenza, dobbiamo ancora lottare contro il nostro stesso carattere e siamo privati di quella facoltà che sola può difenderci da tutti questi mali.]

La *quarta* circostanza da cui derivano la miseria ed il male dell'universo è la costruzione poco accurata di tutte le fonti e princìpi della grande macchina della natura. Bisogna riconoscere che ci sono poche parti dell'universo che non sembrino servire a qualche scopo e la cui soppressione non produrrebbe una deficienza ed un disordine visibili nell'insieme. Le parti si tengono insieme; e non se ne potrebbe toccare una sola, senza intaccare in modo maggiore o minore il resto. Ma nello stesso tempo si deve osservare che nes-

[6] [ragionevoli, *in luogo di*: legittime.]

suna di queste parti o princìpi, per quanto utile, risulta così esattamente disposta da mantenersi proprio nei limiti in cui la sua utilità può esplicarsi; ed invece tutte queste parti sono pronte, ad ogni occasione, a precipitare verso un estremo o verso l'altro. Si direbbe che questa grande produzione non ha ricevuto l'ultima mano dell'artista, tanto poco ogni parte risulta finita e talmente rozzi sono i tratti con cui è eseguita. Così i venti sono necessari per trasportare i vapori lungo la superficie terrestre e per assistere i naviganti; ma quante volte, degenerando in tempeste ed uragani, diventano dannosi! Le piogge sono necessarie per nutrire tutte le piante e gli animali della terra; ma quante volte sono insufficienti! e quante volte eccessive! Il calore è necessario per ogni vita ed ogni vegetazione, ma non si incontra sempre nella proporzione voluta. Dalla mescolanza e dalla secrezione degli umori e dei succhi del corpo dipendono la sanità e prosperità dell'animale; ma le parti non compiono regolarmente la loro funzione. Che cosa di più utile di tutte le passioni della mente, ambizione, vanità, amore, collera? Ma quante volte esse rompono i confini e causano nella società le più gravi convulsioni! Non c'è nulla di così vantaggioso nell'universo che non divenga frequentemente pericoloso nel suo eccesso o difetto; la natura non si è difesa con la necessaria accuratezza contro ogni disordine e confusione. L'irregolarità non è forse[7] mai così grande da distruggere una qualunque specie, ma è spesso sufficiente a travolgere gli individui nella rovina e nella miseria.

Dal concorso di queste *quattro* circostanze dipende la totalità o la maggior parte del male naturale. Se tutte le creature viventi fossero incapaci di pena, o se il mondo fosse amministrato da volizioni particolari, il male non sarebbe mai entrato nell'universo; e se gli animali fossero dotati di una larga provvista di capacità e di facoltà, al di là di ciò che esige lo stretto necessario, o se le diverse fonti e princìpi dell'universo fossero costruiti in modo sufficientemente esatto per conservare sempre il temperamento giusto

[7] [forse: *aggiunta.*]

ed il giusto mezzo, vi sarebbe stato necessariamente pochissimo male a paragone di quello che effettivamente subiamo. Che diremo dunque in quest'occasione? Diremo che queste circostanze non sono necessarie e che avrebbero potuto essere facilmente modificate nella struttura dell'universo? Questa decisione sembra troppo presuntuosa per creature così cieche ed ignoranti come noi. Siamo più modesti nelle nostre conclusioni! Conveniamo che, se la bontà di Dio (intendo una bontà come quella dell'uomo) potesse essere stabilita su accettabili ragioni [8] *a priori*, questi fenomeni, per quanto incresciosi, non sarebbero sufficienti a rovesciare il suddetto principio, ma potrebbero facilmente conciliarsi con esso in qualche modo sconosciuto. Ma affermiamo che, poiché questa bontà non è pregiudizialmente stabilita, ma deve essere inferita sulla base dei fenomeni, non ci può essere alcun motivo in favore di tale inferenza, dal momento che vi sono tanti mali nel mondo e, per quanto l'intelligenza umana può giudicare in materia, sarebbe stato tanto facile porvi rimedio. Sono abbastanza scettico per convenire che le cattive apparenze, nonostante tutti i miei ragionamenti, possono essere compatibili con attributi del genere di quelli che voi supponete; ma sicuramente esse non potrebbero mai provare questi attributi. Questa conclusione non può risultare dallo scetticismo, ma deve derivare dai fenomeni e dalla nostra fiducia nei ragionamenti che da questi fenomeni deduciamo.

[Guardate l'universo intorno a voi. Quale immensa profusione di esseri animati ed organizzati, senzienti ed agenti! Voi ammirate questa varietà e fecondità prodigiose. Ma esaminate un po' più da vicino questi esseri viventi, i soli che valga la pena di considerare. Quanto sono ostili fra loro e dannosi l'uno all'altro! Quanto sono tutti insufficienti in ordine al conseguimento della felicità! Quanto sono disprezzabili od odiosi a vedersi! Il tutto non risveglia altra idea che quella di una natura cieca, impregnata da un grande [9] principio vivificante e che lascia cadere dal suo grembo, senza

[8] [su accettabili ragioni: *aggiunta*.]
[9] [un grande, *in luogo di*: un infinitamente grande.]

discernimento né cura materna, i suoi figli storpi ed abortivi! [10]].

Qui ci si presenta il sistema manicheo come ipotesi capace di risolvere la difficoltà; ed indubbiamente, sotto certi riguardi, è un sistema molto specioso e presenta maggiore probabilità dell'ipotesi ordinaria, in quanto dà una spiegazione plausibile della strana mescolanza di bene e di male che si manifesta nella vita. Ma se consideriamo d'altra parte l'uniformità e l'accordo perfetto delle parti dell'universo, non vi scopriremo alcuna traccia della lotta di un essere cattivo contro un Essere buono. C'è indubbiamente, nelle affezioni delle creature fornite di sensibilità, un'opposizione di dolori e di piaceri; ma forse che tutte le operazioni della natura non si compiono mediante un'opposizione di princìpi, quello del caldo e del freddo, dell'umidità e del secco, del leggero e del pesante? La vera conclusione è che la fonte [11] originaria di tutte le cose è del tutto indifferente rispetto a tutti questi princìpi e non ha riguardo per il bene nei confronti del male più di quanto ne abbia per il caldo rispetto al freddo, o per il secco nei confronti dell'umido, o per il leggero nei confronti del pesante.

Vi sono quattro ipotesi possibili riguardo alle prime [12] cause dell'universo: *che* siano dotate d'una perfetta bontà, *che* possiedano una perfetta malizia, *che* siano opposte e possiedano ad un tempo bontà e malizia, *che* non possiedano né bontà né malizia. I fenomeni in cui si verifica una mescolanza di bene e di male non possono costituire la base per provare l'esistenza di princìpi non mescolati, quali quelli del primo e del secondo caso; l'uniformità e la stabilità delle leggi generali si oppone, pare, alla terza ipotesi; la quarta ipotesi, dunque, sembra di gran lunga la più probabile.

Quel che ho detto del male naturale si applicherà, con

[10] [Questo capoverso fra parentesi quadre è scritto nell'ultima pagina della parte XI immediatamente prima delle altre aggiunte di pp. 859-60 e reca il richiamo che indica il punto in cui va inserito.]

[11] [fonte, *in luogo di*: causa.]

[12] [prime, *in luogo di*: originarie.]

poche modifiche o senza alcuna modifica, al male morale; noi non abbiamo maggiori [13] motivi per inferire che la rettitudine dell'Essere supremo assomiglia alla rettitudine umana di quanti ne abbiamo per inferire che la sua bontà somiglia a quella dell'uomo. Si penserà inoltre che abbiamo maggiori motivi per escludere dall'Essere supremo i sentimenti morali come noi li sentiamo, in quanto il male morale, nell'opinione di molti, soverchia il bene morale molto di più di quanto il male naturale soverchi il bene naturale.

Ma anche se non si dovesse ammettere ciò ed anche se si dovesse riconoscere che la virtù che c'è negli uomini è molto superiore al vizio, finché nell'universo vi sia anche soltanto qualche vizio, voi antropomorfisti vi troverete in grande imbarazzo sul come darne spiegazione. Voi dovete indicare una causa di questo vizio, senza far ricorso alla causa prima. Ma poiché ogni effetto deve avere una causa e questa causa un'altra causa, dovrete o sfociare in un processo *in infinitum*, o fermarvi [14] a quel principio originario che è la causa ultima di tutte le cose ...

Basta! basta!, gridò Demea; dove vi trascina la vostra immaginazione? Ho fatto alleanza con voi per provare l'incomprensibile natura dell'Essere divino e per confutare i princìpi di Cleante che vorrebbe misurare tutte le cose con un criterio ed un'unità di misura desunti dall'uomo. Ma ora trovo che voi vi immergete in tutti gli argomenti consueti dei più grandi libertini ed increduli [15] e tradite la santa causa che pareva aveste sposata. Siete voi dunque, in segreto, un nemico più pericoloso dello stesso Cleante?

E voi siete tanto lento ad accorgervi di ciò?, rispose Cleante. Credetemi, Demea; il vostro amico Filone fin dall'inizio non ha fatto che divertirsi a spese sia vostre che mie; e bisogna confessare che il ragionamento poco giudizioso della nostra volgare teologia non ha dato che troppo giusta presa alla sua beffa. La totale infermità della ragione umana,

[13] [non abbiamo maggiori, *in luogo di*: abbiamo gli stessi.]
[14] [fermarvi (*rest on*), *in luogo di*: arrestarvi (*stop at*).]
[15] [increduli, *in luogo di*: scettici.]

l'assoluta incomprensibilità della natura divina, la grande ed universale miseria e l'ancor più grande malvagità degli uomini: certamente questi sono argomenti strani per essere benevolmente accolti da ecclesiastici e da dottori ortodossi. In epoche di stupidità e di ignoranza, princìpi del genere si possono seguire senza timore e forse non ci sono vedute più adatte a favorire la superstizione di quelle che incoraggiano il cieco stupore, la sfiducia e il pessimismo dell'umanità. Ma ai nostri giorni ...

Non biasimate troppo, interruppe Filone, l'ignoranza di questi reverendi signori. Essi sanno cambiare lo stile a seconda dei tempi. Una volta era argomento teologico popolarissimo sostenere che la vita umana è vanità e miseria ed esagerare tutti i mali e tutti i dolori che incombono sugli uomini. Ma in questi ultimi anni, gli ecclesiastici cominciano a ritrattare questa asserzione ed a sostenere, sebbene ancora con qualche esitazione, che anche in questa vita vi sono più beni che mali, più piaceri che dolori. Quando la religione poggiava tutta sull'indole e sull'educazione degli uomini, si riteneva opportuno incoraggiare il pessimismo in quanto, per la verità, l'umanità non ha mai fatto ricorso alle potenze superiori così volentieri come quando si trova in tale disposizione d'animo. Ma ora gli uomini hanno imparato a formare princìpi ed a trarre conseguenze; quindi è necessario mutare la direzione dell'attacco e far uso di argomenti che siano in grado di resistere almeno a qualche prova ed a qualche esame. Questo cambiamento è identico a quello che ho rilevato prima a proposito dello scetticismo ed ha le stesse cause.

Così Filone persistette fino in fondo nella sua opposizione e nella sua critica delle opinioni stabilite. Ma ho potuto rilevare che Demea non trovava di suo gusto l'ultima parte del discorso; e poco dopo colse l'occasione, con un pretesto qualsiasi, di lasciare la compagnia.

PARTE DODICESIMA

Dopo che Demea se ne fu andato, Cleante e Filone continuarono la conversazione nel modo seguente. Temo che il nostro amico, disse Cleante, sarà poco disposto a riprendere quest'argomento di discussione finché voi sarete presente; e, per dire la verità, o Filone, io preferirei ragionare su un argomento così sublime ed interessante con l'uno o con l'altro di voi due, presi a parte. Il vostro spirito di controversia congiunto con il fatto che detestate la superstizione volgare, vi porta insolitamente lontano, quando siete alle prese con un argomento; e non c'è nulla di così sacro e venerabile, anche ai vostri stessi occhi, che in questi casi voi possiate risparmiare.

Devo confessare, rispose Filone, che io adotto minori cautele riguardo alla religione naturale che a proposito di ogni altro argomento; e ciò sia perché so che, su questo punto, non potrei mai intaccare i princìpi di qualunque uomo di buon senso, sia perché sono convinto che nessuno ai cui occhi io appaia uomo di buon senso si ingannerà mai circa le mie intenzioni. Voi specialmente, Cleante, con il quale vivo in una intimità senza riserve, sapete bene che, nonostante la libertà che mi permetto nella conversazione e nonostante il mio attaccamento agli argomenti singolari, nessuno ha impresso nella sua mente un più profondo sentimento religioso di quello che io nutro e nessuno tributa all'Essere divino come si scopre alla ragione nell'inesplicabile costruzione ed assetto dell'universo un'adorazione più profonda. Uno scopo, un'intenzione, una volontà colpisce da ogni parte anche il pensatore più negligente e più stupido; e nessuno può essere così indurito in assurdi

sistemi da rifiutarsi di primo acchito di ammetterlo. *Che la natura non fa nulla invano* è una massima stabilita in tutte le scuole in base soltanto alla contemplazione delle opere della natura e prescindendo da qualsiasi intendimento religioso; poggiando sulla ferma convinzione di questa verità, un anatomista che abbia osservato un nuovo organo o un nuovo canale non si riterrà soddisfatto finché non abbia anche scoperto il suo uso e lo scopo cui è destinato. Un grande fondamento del sistema copernicano è la massima *che la natura agisce con i metodi più semplici e sceglie i mezzi più appropriati per ciascun fine*; e spesso gli astronomi, senza pensarci, pongono questo solido fondamento alla pietà ed alla religione. [[1] La stessa cosa si può osservare in altre parti della filosofia e] così tutte le scienze quasi ci conducono insensibilmente a riconoscere un primo Autore intelligente; e la loro autorità è spesso tanto maggiore, in quanto esse non professano espressamente questo intendimento.

È con piacere che ascolto Galeno ragionare sulla struttura del corpo umano. L'anatomia di un uomo, egli dice [2], scopre più di seicento muscoli differenti; e chiunque li consideri a dovere, troverà che in ciascuno di essi la natura ha dovuto combinare almeno dieci circostanze diverse per conseguire il fine che si era proposta: forma appropriata, giusta grandezza, retta disposizione delle diverse estremità, giusta posizione dell'insieme rispetto all'alto ed al basso, conveniente inserimento dei nervi, delle vene e delle arterie; sicché, nei muscoli soltanto si son dovuti formare e realizzare più di seimila fini ed intendimenti diversi. Le ossa, secondo il calcolo di Galeno, sono in numero di 284; gli scopi distinti che la struttura di ciascuno ha in vista sono più di quaranta. Quale prodigioso spiegamento di artificio anche in queste parti semplici ed omogenee! Ma se consideriamo la pelle, i legamenti, i vasi, le ghiandole, gli umori, le membra ed i diversi organi del corpo, quanto non deve accrescersi il

[1] [Le parole fra parentesi quadre sono aggiunte in margine.]

[2] *De formatione foetus* [*De foetuum formatione libellus*, cap. VI, *Galeni Opera* (1822), lib. IV, pp. 691 sgg.].

nostro stupore in proporzione al numero ed alla complicazione delle parti con tanta arte combinate! Quanto più avanziamo in queste ricerche, scopriamo nuovi spettacoli di arte e di sapienza, ma discerniamo ancora, a distanza, altri spettacoli che superano la nostra portata nella fine struttura interna delle parti, nell'economia del cervello, nella fabbrica dei vasi seminali. Tutti questi artifici si ripetono in ogni differente specie animale, con una varietà meravigliosa e con una esatta corrispondenza, entrambe appropriate alle diverse intenzioni della natura nella formazione di ogni specie. E se il pagano Galeno, in un tempo in cui queste scienze naturali erano ancora imperfette, non poté resistere a delle apparenze così evidenti, a qual grado di testarda ostinazione bisogna che sia giunto un filosofo del nostro tempo per dubitare, oggi, dell'esistenza di una intelligenza suprema?

Se potessi incontrare un filosofo di questa specie che, grazie a Dio, è assai rara, gli chiederei: supposto che vi fosse un Dio il quale non si scoprisse immediatamente ai nostri sensi, gli sarebbe possibile dare della sua esistenza prove più forti di quelle che appaiono sull'intera superficie della natura? In verità, che cosa potrebbe fare un tale Essere divino se non copiare la presente economia del mondo, rendere molti dei suoi artifici così manifesti che nessun uomo, per quanto stupido, si possa ingannare nei loro riguardi, offrire dei barlumi di artifici ancora più grandi che dimostrano la sua prodigiosa superiorità rispetto alla ristrettezza delle nostre conoscenze e insieme nasconderne molti altri a creature così imperfette? Ora, secondo tutte le regole del ben ragionare, un fatto qualunque deve essere accolto come indiscutibile quando è sostenuto da tutti gli argomenti che la sua natura comporta, anche se questi argomenti non sono, per se stessi, molto numerosi o stringenti; tanto più ciò deve avvenire nel caso presente in cui nessuna immaginazione umana potrebbe contare il numero degli argomenti e nessun intelletto valutarne la forza!

Aggiungerò inoltre, disse Cleante, a quanto avete messo in evidenza così bene, che uno dei grandi vantaggi del principio del teismo è che esso è il solo sistema di cosmogonia

che possa essere sviluppato in forma completamente intelligibile e che tuttavia possa conservare da un capo all'altro una forte analogia con ciò che ogni giorno vediamo e sperimentiamo nel mondo. Il paragone fra l'universo ed una macchina di costruzione umana è così evidente e naturale e si giustifica con tanti esempi di ordine e di finalità nella natura [3], che deve immediatamente colpire le intelligenze che non si lasciano irretire da pregiudizi e deve determinare un'approvazione universale. Chiunque tenta di indebolire questa teoria, non può pretendere di farlo stabilendo al suo posto un'altra teoria che abbia la stessa precisione e la stessa determinatezza; potrà soltanto sollevare dubbi e difficoltà e con prospettive remote ed astratte conseguire quella sospensione del giudizio che qui è il termine estremo dei suoi voti. Ma oltre al fatto che questo atteggiamento mentale è per se stesso insoddisfacente, non si potrebbe mai mantenerlo stabilmente contro apparenze così evidenti come quelle che continuamente ci portano ad abbracciare l'ipotesi [4] religiosa. La natura umana, per la forza del pregiudizio, è capace di aderire con ostinazione e perseveranza ad un sistema falso ed assurdo; ma credo che sia assolutamente impossibile professare o difendere la completa assenza di ogni sistema in opposizione con una teoria che poggia su ragioni forti ed evidenti [5] oltre che su una tendenza naturale e su un'antica educazione.

Ritengo così poco, rispose Filone, che questa sospensione di giudizio sia possibile nel caso presente che propendo a sospettare che in questa controversia interferisca, più di quanto di solito si immagini, una sorta di disputa di parole. Che le opere della natura presentino una grande analogia con le produzioni dell'arte è cosa evidente; e secondo tutte le regole del buon ragionamento, se argomentiamo qualche poco intorno alle opere della natura, dobbiamo inferire che le loro cause sono proporzionalmente analoghe a quelle delle pro-

[3] [finalità nella natura, *in luogo di*: invenzione (*contrivance*).]
[4] [ipotesi, *in luogo di*: teoria.]
[5] [ed evidenti: *aggiunta*.]

duzioni dell'arte. Ma poiché fra le produzioni dell'arte e le opere della natura vi sono anche delle considerevoli differenze, abbiamo ragione di supporre una differenza proporzionata nelle cause; in particolare dobbiamo attribuire alla causa suprema un grado di potere e di energia molto più elevato di quello che ci sia mai stato possibile di osservare negli uomini. Così dunque l'esistenza di una Divinità è manifestamente assicurata dalla ragione; e se facciamo una questione per sapere se, in forza di queste analogie, possiamo chiamarla propriamente *mente* o *intelligenza*, nonostante la grande differenza che si può ragionevolmente supporre fra la Divinità e le menti degli uomini, che cos'è questa se non una controversia del tutto verbale? Nessuno può negare le analogie fra gli effetti; impedirci di fare ricerche sulle cause non è possibile; da queste ricerche si trae la legittima conclusione che anche le cause presentano un'analogia; e se, non contenti di chiamare la causa prima e suprema Dio o Divinità, desideriamo usare un'altra espressione, come possiamo chiamarla se non *mente* o *pensiero*, con i quali si suppone a buon diritto che essa presenti una considerevole somiglianza?

[[[6] Tutte le persone sane di ragione hanno disgusto per le dispute verbali che sono così frequenti nelle ricerche filosofiche e teologiche; l'unico rimedio per quest'abuso deve venire da definizioni chiare, dalla precisione delle idee che entrano in un qualsiasi argomento e dall'uso rigoroso ed uniforme dei termini che si adoperano. Ma c'è una specie di controversia che, in forza della stessa natura del linguaggio e delle idee umane, si avviluppa in una perpetua ambiguità e non può mai, per quante precauzioni o definizioni si usino, riuscire a raggiungere una ragionevole certezza o precisione. Sono le controversie sui gradi di una qualità o circostanza qualunque. Per stabilire se Annibale fu un uomo grande,

[6] [Questo capoverso fra doppie parentesi quadre è scritto sulla pagina che chiude il manoscritto con richiami che indicano il punto in cui va inserito. La doppia parentesi quadra è usata qui per indicare che l'aggiunta è stata fatta nella revisione finale del 1776.]

o grandissimo o grande in modo superlativo, quanto bella sia stata Cleopatra o quale epiteto di lode meritino Tito Livio o Tucidide, si può discutere per un'eternità senza portare la controversia ad alcuna conclusione. Coloro che discutono possono in questioni del genere essere d'accordo in quello che intendono e differire nei termini o *viceversa*; tuttavia non potranno mai definire i termini che usano in modo da penetrare l'uno nell'intendimento dell'altro, perché i gradi di queste qualità non sono suscettibili, come lo sono la quantità e il numero, di una misurazione esatta che possa servire da criterio nella controversia. Che la disputa sul teismo sia di questa natura e pertanto sia meramente verbale, o forse, se possibile, ancor più incurabilmente ambigua, risulterà all'esame più superficiale. Domando al teista se non ammette che ci sia una differenza grande e, in quanto incomprensibile, incommensurabile, fra la mente *umana* e la mente *divina*; più egli è pio, e più sarà propenso a dare risposta affermativa alla domanda e ad esagerare e ingrandire la differenza; affermerà anche che la differenza è di tale natura da non poter essere esagerata fuori misura. Mi rivolgo poi all'ateo, che io sostengo essere tale solo di nome e che non è affatto possibile che lo sia per davvero; e gli chiedo se dalla coerenza e dalla simpatia che si manifestano in tutte le parti del mondo non si possa ricavare un certo grado di analogia fra tutte le operazioni della natura in ogni situazione ed in ogni epoca; gli chiedo se la putrefazione d'una cipolla, la generazione di un animale e la struttura del pensiero umano non sono delle energie che, probabilmente, presentano fra loro qualche lontana analogia; è impossibile che lo neghi; lo ammetterà di buon grado. Ottenuta questa concessione, lo spingo ancor più indietro nella sua ritirata e gli chiedo se non è probabile che il principio che all'inizio pose ordine nell'universo e che ancora continua a mantenervelo, presenti anche lui qualche remota inconcepibile analogia con le altre operazioni della natura e, fra le altre, con l'economia della mente e del pensiero dell'uomo. Per quanto riluttante, bisogna che dia il suo assenso. Ed allora dov'è, chiedo ad entrambi questi avversari, la materia del vostro contrasto? Il

teista ammette che l'intelligenza originaria è molto differente dalla ragione umana; l'ateo ammette che il principio originario dell'ordine presenta qualche remota analogia con la ragione umana. E allora, signori, disputerete fra voi sui gradi di questa qualità e vi lascerete andare ad una controversia che non comporta alcun preciso significato e che pertanto non ammette alcuna risoluzione? Se foste ostinati a questo punto, non mi sorprenderei di vedervi insensibilmente scambiarvi le posizioni, il teista da una parte esagerando la dissomiglianza fra l'Essere supremo e le creature deboli, imperfette, variabili, effimere e mortali, e l'ateo d'altra parte accentuando l'analogia fra tutte le operazioni della natura, in ogni periodo, in ogni situazione ed in ogni posizione. Considerate allora dove si trova realmente il punto della controversia e se non potete mettere da parte le vostre dispute, cercate almeno di guarirvi della vostra animosità.]]

Qui devo egualmente riconoscere, o Cleante, che, poiché le opere della natura presentano un'analogia molto maggiore con gli effetti della *nostra* arte e della nostra industria che con gli effetti della *nostra* benevolenza e della nostra giustizia, abbiamo ragione di inferire che gli attributi naturali della Divinità presentano maggiore somiglianza con gli attributi naturali dell'uomo di quanto gli attributi morali della Divinità non ne presentino con le virtù umane. Ma qual è la conseguenza che si deve ricavare da ciò? Soltanto questa, che le qualità morali dell'uomo sono più difettose nel loro genere delle sue qualità naturali. Infatti, poiché si ammette che l'Essere supremo è assolutamente ed interamente perfetto, ciò che più differisce da lui si allontana maggiormente dal supremo modello di rettitudine e di perfezione[7].

[7] Che la disputa fra gli scettici ed i dogmatici sia soltanto disputa di parole o che, quanto meno, riguardi soltanto i gradi di dubbio e di sicurezza cui dobbiamo affidarci in tutti i ragionamenti, è cosa che appare con evidenza. Queste dispute sono comunemente, alla fin fine, verbali e non ammettono alcuna soluzione precisa. Nessun dogmatico filosofico nega che vi siano delle difficoltà sia per ciò che riguarda i sensi sia per ciò che riguarda ogni scienza, né nega che queste difficoltà siano, secondo un metodo logico regolare, assolutamente insolu-

Questi, Cleante, sono i miei sentimenti sinceri su questa materia; e voi sapete che ho sempre nutrito e sostenuto questi sentimenti. Ma quanto è grande la mia venerazione per la vera religione, altrettanto è grande il mio orrore per le superstizioni volgari; io provo un piacere particolare, lo confesso, a spingere i princìpi della superstizione a volte all'assurdo ed a volte all'empietà. E voi sapete che tutti i bigotti, nonostante la loro grande avversione più per l'empietà che per l'assurdo, di solito sono egualmente colpevoli tanto di questo che di quella.

Confesso, rispose Cleante, che la mia inclinazione va in una direzione contraria. La religione, per quanto sia corrotta, vale sempre meglio che l'assenza di ogni religione. La dottrina dell'esistenza [8] d'una vita futura è per la morale una garanzia così forte e necessaria, che non dobbiamo mai abbandonarla né trascurarla. Infatti, se ricompense e punizioni finite e temporali hanno tanto effetto quanto vediamo giornalmente, quanto se ne deve attendere di più da punizioni e ricompense infinite ed eterne!

Se la superstizione [9] volgare è così salutare per la società, come accade allora, disse Filone, che tutta la storia abbonda di racconti sulle perniciose conseguenze sugli affari pubblici? Fazioni, guerre civili, persecuzioni, sovvertimenti di governi, oppressione, schiavitù: ecco le nefaste conseguenze che sempre accompagnano il prevalere della superstizione nelle menti degli uomini. Se in una narrazione storica si fa cenno

bili. Nessuno scettico nega che noi, nonostante queste difficoltà, ci troviamo nella assoluta necessità di pensare, di credere e di ragionare su qualunque genere di questioni ed anche nella necessità di dare frequentemente il nostro assenso con fiducia e con sicurezza. La sola differenza allora fra queste due sètte, se meritano questo nome, sta nel fatto che lo scettico, per abitudine capriccio o inclinazione, insiste di più sulle difficoltà, mentre il dogmatico, per identiche ragioni, insiste di più sulla necessità. [Questa nota, scritta sulla pagina conclusiva della parte XII nella sua forma originaria, sotto la parola « finis », con i richiami che indicano il punto in cui va inscrita, è stata cancellata e poi riscritta nella pagina che chiude il manoscritto.]

8 [La dottrina dell': *aggiunta.*]

9 [superstizione, *in luogo di*: religione.]

dello spirito religioso, siamo sicuri di incontrare in seguito l'esposizione particolareggiata delle miserie che lo accompagnano. E nessuna epoca può essere più felice o più prospera di quella in cui non si tien conto di esso e non se ne sente parlare.

La ragione di quest'osservazione, rispose Cleante, è ovvia. L'ufficio proprio della religione è quello di guidare il cuore degli uomini, di umanizzare la loro condotta, di infondere in essi lo spirito di temperanza, di ordine e di obbedienza; e poiché il principio religioso opera silenziosamente e non fa che rinforzare i motivi della moralità e della giustizia, corre il rischio di passare inosservato e di essere confuso con questi altri motivi. Quando esso si differenzia ed agisce sugli uomini come principio separato, si è allontanato dalla sua propria sfera ed è divenuto semplicemente una copertura delle fazioni e dell'ambizione.

E così farà ogni religione, disse Filone, esclusa quella di genere filosofico e razionale. I vostri ragionamenti vengono più facilmente elusi dei fatti ai quali io mi appello. Non è giusto inferire, dal fatto che le ricompense e punizioni finite e temporali hanno tanta influenza, che quelle infinite ed eterne ne debbano avere di più [10]. Vi prego di considerare l'attaccamento che abbiamo alle cose presenti ed il poco interesse che mostriamo per oggetti così lontani ed incerti. Quando gli ecclesiastici declamano contro la condotta ed il

[10] [Nel manoscritto si trova, cancellato, il seguente passo: « Invero, se consideriamo la cosa soltanto da un punto di vista astratto, se cioè paragoniamo soltanto i motivi in ordine alla loro importanza e poi consideriamo il naturale amore che gli uomini nutrono per se stessi, non soltanto dovremo aspettarci che dalla considerazione religiosa derivino effetti rilevanti, ma dovremo ritenere realmente che la considerazione religiosa operi in modo assolutamente irresistibile ed infallibile. Infatti, quale altro motivo può ragionevolmente controbilanciare quello religioso anche per un solo momento? Ma non si trova che questo si verifichi in realtà; e perciò possiamo essere certi che c'è qualche altro principio della natura umana che qui abbiamo trascurato e che quanto meno riesce a diminuire la forza di questi motivi. Questo principio è l'attaccamento che abbiamo » ecc.]

comportamento comune degli uomini, rappresentano sempre questo principio come il più forte che si possa immaginare (ed infatti lo è) e descrivono quasi tutto il genere umano come in preda ad esso e come sprofondato nel letargo e nella più profonda indifferenza rispetto agli interessi religiosi. Tuttavia questi stessi ecclesiastici, quando confutano i loro avversari sul terreno speculativo suppongono che i motivi della religione siano così potenti che, senza di essi, la società civile non potrebbe sussistere; e non hanno vergogna di cadere in una contraddizione così palpabile. È certo, per esperienza, che il più piccolo granello di onestà e di bontà naturale ha maggiore effetto sulla condotta dell'uomo delle più pompose prospettive suggerite dalle teorie e dai sistemi teologici. La naturale inclinazione opera continuamente nell'uomo; essa è sempre presente nella sua mente e si mescola ad ogni prospettiva e ad ogni considerazione; invece i motivi religiosi, anche quando agiscono, non operano che a salti ed a sbalzi e non è possibile che divengano del tutto abituali alla mente. La forza del massimo peso, dicono i filosofi, è infinitamente piccola rispetto a quella del più piccolo impulso tuttavia è certo che il più piccolo peso finirà per prevalere su un grande impulso, perché gli strappi o gli urti non si possono ripetere con la stessa costanza con cui agiscono l'attrazione e la gravitazione.

Altro vantaggio dell'inclinazione: essa utilizza a suo profitto tutta la finezza e l'ingegno della mente e quando si trova in opposizione con i princìpi religiosi, cerca ogni strada ed ogni artificio per eluderli; e in ciò quasi sempre riesce. Chi può spiegare il cuore dell'uomo o rendere ragione di quelle strane eccezioni e scuse con cui la gente mette in pace la coscienza, quando segue l'inclinazione in contrasto con quanto impone la religione? Queste sono cose ben note a tutti; non sono che i folli che accordano minore fiducia ad un uomo perché sentono dire che lo studio e la filosofia gli han fatto concepire alcuni dubbi speculativi su argomenti di carattere teologico. E quando abbiamo da fare con qualcuno che fa grande professione di religione e di devozione, quale altro ef-

fetto produce ciò presso certuni, che [11] passano per prudenti, se non di metterli in guardia per non essere da lui ingannati e gabbati?

Dobbiamo considerare inoltre che i filosofi, che coltivano la ragione e la riflessione, hanno meno bisogno di questi motivi per essere mantenuti sotto il vincolo della morale; mentre il volgo, che è il solo ad averne bisogno, è assolutamente incapace di elevarsi ad un sentimento religioso così puro da pensare che la Divinità provi compiacimento, nel comportamento dell'uomo, soltanto per la virtù. Generalmente si ritiene di potersi raccomandare alla Divinità o con frivole osservanze, o con rapimenti estatici o con una credulità bigotta. Non [12] abbiamo bisogno di risalire all'antichità o di viaggiare in regioni lontane per trovare esempi di questa degenerazione. In mezzo a noi, alcuni si sono resi colpevoli di una atrocità sconosciuta alle superstizioni degli egiziani e dei greci, quella di declamare apertamente contro la moralità e di rappresentare la minima considerazione o fiducia nella moralità come causa della sicura perdita del favore divino.

Ma quand'anche la superstizione o entusiasmo non si mettesse in opposizione diretta con la moralità, il semplice distogliere l'attenzione da essa, il far nascere nuove e frivole specie di merito, il distribuire ingiustamente e scioccamente la lode ed il biasimo sono atti che non possono non avere le più rovinose conseguenze e non indebolire in modo radicale l'attaccamento degli uomini ai motivi naturali di giustizia e di umanità.

Un principio di azione come questo, non essendo uno dei motivi [13] comuni della condotta umana, agisce sul temperamento soltanto ad intervalli e deve essere stimolato con continui sforzi perché il pio fanatico si senta soddisfatto della

[11] [grandemente (*greatly*): *aggiunto e poi cancellato.*]

[12] [« Non abbiamo bisogno... » fino alla fine del capoverso è cancellato, ma vi è aggiunta in margine l'indicazione: « Stampare questo passo ».]

[13] [naturali o: *omesso.*]

sua condotta e conduca a compimento la sua missione di devozione. Molti esercizi religiosi vengono intrapresi con apparente fervore quando, d'un tratto, il cuore si sente freddo e stanco; si contrae gradatamente l'abitudine alla dissimulazione; e la frode e la falsità divengono il principio dominante; di qui trae la sua forza l'osservazione comune [14] secondo la quale il più alto grado di zelo religioso e la più profonda ipocrisia, anziché essere incompatibili, si trovano spesso o comunemente riuniti nel carattere dello stesso individuo.

È facile immaginare i cattivi effetti che queste abitudini producono anche nella vita comune; ma quando sono in gioco gli interessi della religione, non c'è moralità che abbia la forza per costringere il bigotto fanatico. Il carattere sacro della causa santifica ogni misura in cui si possa far uso per servirla.

La costante attenzione ad un interesse così importante come è quello della salute eterna è in grado, da sola, di spegnere i buoni sentimenti e di generare un ristretto e chiuso egoismo. Quando tale disposizione viene incoraggiata, elude facilmente tutti i precetti generali di carità e di bontà.

Sicché i motivi della superstizione volgare non hanno grande [15] influsso sulla condotta generale; e quando essi hanno il sopravvento, il loro influsso non è affatto favorevole alla moralità.

V'è forse in politica una massima più certa ed infallibile di quella che stabilisce che tanto il numero che l'autorità dei preti devono essere mantenuti in limiti molto ristretti e che il magistrato civile deve sempre tener lontani i suoi *fasci* e le sue *verghe* da mani così pericolose? Ma se lo spirito della religione popolare fosse così salutare per la società, dovrebbe prevalere una massima contraria. L'accrescimento del numero dei preti, l'accrescimento della loro autorità e della loro ricchezza aumenterà sempre lo spirito religioso. E sebbene i preti abbiano la direzione di questo

[14] [l'osservazione comune, *in luogo di*: il comune fenomeno.]
[15] [non hanno grande, *in luogo di*: hanno piccolo.]

spirito, perché non possiamo aspettarci una superiore santità di vita e maggiore benevolenza e moderazione da parte di persone che si votano alla religione, che la inculcano continuamente negli altri che devono esse stesse assimilarne la maggior parte? Come mai avviene allora che, di fatto, il massimo che un saggio magistrato si possa proporre riguardo alle religioni popolari è di farne, se possibile, un gioco senza rischio e di prevenirne le pericolose conseguenze nei riguardi della società? Ogni espediente che egli esperimenta per un risultato così modesto dà luogo ad inconvenienti. Se ammette fra i suoi sottoposti soltanto una religione deve sacrificare ad una incerta prospettiva di tranquillità ogni considerazione per la libertà pubblica, per la scienza, per la ragione, per l'operosità ed anche per la sua stessa indipendenza. Se, seguendo la massima più saggia, lascia via libera alle varie sètte, deve conservare un atteggiamento di indifferenza veramente filosofica di fronte a tutte e restringere accuratamente le pretese della setta dominante; altrimenti non può aspettarsi che interminabili dispute, litigi, fazioni, persecuzioni e rivolte civili.

Ammetto che la vera religione non ha conseguenze così pericolose; ma noi dobbiamo trattare della religione come si è comunemente [16] mostrata nel mondo; io non mi riferisco a quella forma speculativa di [17] teismo, che essendo una specie di filosofia, deve partecipare del benefico influsso che questo principio [18] esercita e deve nello stesso tempo presentare l'analogo inconveniente di essere sempre ristretta ad un piccolissimo numero di persone [19].

16 [comunemente, *in luogo di*: sempre.]

17 [raffinato: *omesso.*]

18 [questo principio: *aggiunta.*]

19 [Hume ha aggiunto in margine e poi cancellato le seguenti parole: « Poiché governo, ragione, cultura, amicizia, amore ed ogni aspetto positivo della vita umana sono accompagnati da inconvenienti, come possiamo riscontrare quotidianamente, che cosa si può aspettarsi da tutti i vari modelli di superstizione, se non una qualità composta di quanto nella nostra natura si trova di più assurdo, di più corrotto e di più barbaro? Se ci fosse una sola eccezione a questa universale

Giuramenti si richiedono in tutti i tribunali, ma è un problema sapere se l'autorità che essi hanno proviene da qualche religione popolare; i principali freni che hanno presa sugli uomini sono la solennità e l'importanza della situazione, la preoccupazione per la reputazione e la considerazione degli interessi generali della società. I giuramenti di dogana e quelli politici sono considerati di poca importanza anche da taluni che si atteggiano a sostenitori dei princìpi di onestà e di religione; e l'affermazione di un quacquero presso di noi è posta, a buon diritto, sullo stesso piano del giuramento di qualunque altra persona. So che Polibio[20] attribuisce il discredito in cui era tenuta la parola di un greco alla preminenza della filosofia epicurea, ma so anche che la parola di un cartaginese aveva nell'antichità una reputazione altrettanto cattiva di quella che ha nei tempi moderni la testimonianza irlandese, per quanto non si possa dare ragione di queste osservazioni popolari con lo stesso argomento. Per non ricordare che la parola di un greco era malfamata anche prima della nascita della filosofia epicurea; Euripide[21] infatti, in un passo che vorrei segnalarvi, ha lanciato a questo proposito contro la sua nazione lo strale straordinario della sua satira.

Badate, Filone, rispose Cleante, badate di non spingere troppo le cose; non lasciate che il vostro zelo contro la falsa religione mini la vostra venerazione per quella vera. Non abbandonate questo principio che è il principale, l'unico più grande conforto della vita ed il nostro più importante sostegno in mezzo agli attacchi dell'avversa fortuna. La riflessione più piacevole che l'immaginazione umana possa evocare è quella del puro teismo che considera noi stessi come opera di un Essere perfettamente buono, sapiente e potente, che ci creò per la felicità e che, avendo collocato in noi incommensurabili desideri di bene, prolungherà la nostra

mescolanza di bene e di male, che si trova nella vita, si potrebbe considerare quest'ultima senz'altro come un male ».]

[20] Lib. VI, cap. 54.

[21] *Iphigenia in Tauride.*

esistenza per tutta l'eternità e ci porterà in un mondo infinitamente vario per dare soddisfazione a quei desideri e per rendere completa e durevole la nostra felicità. Se ci è consentito il paragone, dopo quello d'un tale Essere supremo, il destino più felice che si possa immaginare è quello di trovarsi sotto la sua custodia e protezione.

Queste apparenze, disse Filone, attirano molto l'attenzione e la simpatia; e per quanto concerne il vero filosofo, esse sono più che delle apparenze. Ma accade qui, come nel caso precedente, che per quanto concerne la maggior parte dell'umanità, le apparenze sono ingannevoli e di solito i terrori della religione prevalgono sui conforti che essa può dare.

Si ammette che gli uomini non fanno mai ricorso alla devozione così volentieri come quando sono abbattuti dall'affanno o depressi dalla malattia. Non è forse questa una prova che lo spirito della religione non è alleato così prossimo della gioia come della tristezza?

Ma gli uomini, quando sono afflitti, rispose Cleante, trovano consolazione nella religione. Talvolta, disse Filone; ma è naturale immaginare che, quando si dedicheranno alla contemplazione degli Esseri sconosciuti della religione, se ne formeranno una nozione conforme alla tristezza e al pessimismo da cui ora è dominato il loro temperamento. In conformità vediamo che le immagini terrificanti dominano in tutte[22] le religioni; ed anche noi, dopo aver usato le espressioni più elevate nel descrivere la Divinità, cadiamo nella più piatta contraddizione quando affermiamo che i dannati sono per numero infinitamente più degli eletti.

Giungerò fino ad affermare che non ci fu mai religione popolare che rappresentasse la condizione delle anime dei trapassati sotto una luce capace di rendere desiderabile per il genere umano l'esistenza di tale condizione. Le belle descrizioni della religione non sono che il prodotto della filosofia. Infatti poiché fra gli occhi e la prospettiva della vita futura si interpone la morte, quest'evento colpisce in modo

22 [in tutte, *in luogo di*: nella maggior parte.]

così violento la natura da stendere necessariamente un colore nero su tutte le regioni che si trovano al di là di essa e suggerisce alla generalità degli uomini l'idea di Cerbero e delle Furie, i demoni e torrenti di fuoco e di zolfo.

È vero che tanto il timore che la speranza entrano nell'atteggiamento religioso; infatti entrambe queste passioni, in momenti diversi, agitano la mente dell'uomo e ciascuna di esse crea una specie di divinità conforme a se stessa. Ma quando un uomo si trova in una condizione di spirito gioiosa, è adatto per gli affari o per la compagnia o per qualunque divertimento; e vi si applica naturalmente e non pensa alla religione. Quando è pessimista e depresso, non ha altro da fare che covare i terrori del mondo invisibile ed immergersi ancor più profondamente nell'afflizione. Può accadere indubbiamente che dopo che egli ha, in questo modo, impresso nel suo pensiero e nella sua immaginazione le opinioni della religione sopraggiunga un mutamento di salute o delle circostanze che possa ripristinare il suo buon umore e che, suscitando gioiose prospettive per il futuro, lo spinga verso l'altro estremo, quello della gioia e dell'esultanza. Ma bisogna pur sempre riconoscere che, come il terrore è il principio primo della religione, così è anche la passione che sempre predomina in essa, non ammettendo che brevi intervalli di piacere.

Senza contare che questa crisi di gioia eccessiva ed entusiastica esaurisce le energie e prepara sempre la via a delle crisi corrispondenti di terrore e di abbattimento di origine superstiziosa; non v'è infatti condizione più felice della mente che quella della calma e dell'equilibrio; ma quando un uomo ritiene di trovarsi in una profonda oscurità ed incertezza, sospeso fra un'eternità di felicità ed un'eternità di miseria, è impossibile che si mantenga in una condizione di calma e di equilibrio. Non è meraviglia che simile opinione scompagini l'assetto ordinario della mente e la getti nella più profonda confusione. E per quanto si tratti di un'opinione che raramente è tanto costante nel suo operare da influenzare tutte le azioni, essa è tuttavia in grado di provocare uno squilibrio notevole nel carattere e di produrre quell'umore tetro e quel

pessimismo che così facilmente si notano in tutte le persone devote.

È contrario al senso comune nutrire apprensioni o terrori a causa di una qualsiasi opinione o immaginare che il più libero uso della ragione ci faccia correre qualche rischio per l'avvenire. Tale modo di sentire implica insieme un *assurdo* ed una *contraddizione.* È assurdo credere che la Divinità abbia passioni umane ed in particolare una delle più basse fra le passioni umane, cioè un incessante desiderio di plauso. È contraddizione credere che, se la Divinità ha questa passione, non abbia anche le altre ed in particolare il disprezzo per le opinioni di creature tanto inferiori.

[[23] *Conoscere Dio,* dice Seneca, *è rendergli culto.* Ogni altra forma di culto è in verità assurda, superstiziosa ed anche empia, perché abbassa Dio all'umile condizione degli uomini i quali si compiacciono di suppliche, di sollecitazioni, di doni e di adulazioni. Tuttavia questa empietà è la più trascurabile fra quelle di cui è colpevole la superstizione. Questa di solito degrada la Divinità molto al di sotto della condizione umana e la rappresenta come un demone capriccioso che esercita il suo potere senza ragione e senza umanità! Se questo Essere divino fosse disposto a sentirsi offeso dai vizi e dalle follie degli stupidi mortali che sono sua opera, mal ne incoglierebbe certamente ai seguaci della maggior parte delle superstizioni popolari. Nessuno della razza umana meriterebbe il suo *favore,* all'infuori di pochissimi, i teisti filosofici che concepiscono, o piuttosto, a dire il vero, si sforzano di concepire nozioni conformi alle sue divine perfezioni. Parimenti le sole persone che meriterebbero la sua *compassione* e la sua *indulgenza* sarebbero gli scettici filosofici, setta quasi altrettanto rara, che, in base ad una naturale sfiducia nelle capacità della mente umana, sospende, o cerca

23 [Il capoverso fra parentesi quadre è un'aggiunta fatta in una prima revisione; esso è scritto in margine, poi cancellato e riscritto, insieme con il capoverso che segue, sulla penultima pagina del manoscritto.]

di sospendere ogni giudizio in materia così sublime e così straordinaria.]

[[[24] Pare che alcuni sostengano che l'insieme della teologia naturale si risolve in una sola proposizione semplice, anche se un po' ambigua o almeno indefinita, cioè *che la causa o le cause dell'ordine nell'universo probabilmente presenta o presentano qualche remota analogia con l'intelligenza umana.* Se questa proposizione non si può né estendere, né modificare, né spiegare più determinatamente; se non fornisce alcuna inferenza che interessi la vita dell'uomo o che possa essere la fonte di una qualunque azione [25] o di una qualunque astensione; e se l'analogia, imperfetta com'è, non può essere estesa che all'intelligenza umana, mentre non potrebbe essere trasferita [26], con qualche apparenza di probabilità, alle altre qualità della mente; se le cose stanno proprio così, che cosa può fare l'uomo anche più dotato di amore per la ricerca, per la contemplazione e per la religione più che dare un assenso franco e filosofico alla proposizione, ogni volta che si presenta e credere che gli argomenti su cui essa si fonda sono superiori alle obiezioni che la contestano?

La grandezza dell'oggetto farà nascere certamente qualche stupore e la sua oscurità darà luogo a qualche pessimismo; e si nutrirà anche di un certo disprezzo per la ragione per il fatto che non può dare una soluzione più soddisfacente ad un problema così straordinario e grandioso. Ma credetemi, Cleante, il sentimento più naturale che una mente ben disposta proverà in questa situazione è l'attesa ed il desiderio ardente che piaccia al cielo di dissipare, o almeno di ridurre questa profonda ignoranza, offrendo all'umanità qualche rivelazione speciale e manifestando la natura, gli attributi e le operazioni del divino oggetto della nostra Fede.

24 [Il capoverso fra doppie parentesi quadre, scritto sulla penultima pagina del manoscritto, dopo il capoverso che precede, è un'aggiunta fatta nella revisione finale del 1776.]

25 [stabile sentimento: *omesso.*]

26 [trasferita, *in luogo di:* estesa.]

Una persona compenetrata del giusto sentimento delle imperfezioni della ragione naturale, volerà verso la verità rivelata con la massima avidità, mentre l'altezzoso dogmatico, persuaso di poter erigere un sistema completo di teologia con il solo soccorso della filosofia, sdegna qualunque altro aiuto e respinge gli insegnamenti superflui della rivelazione. Essere uno scettico filosofico è, per un uomo colto, il primo e più essenziale passo che conduce ad essere un vero cristiano, un credente; proposizione che raccomanderei volentieri all'attenzione di Panfilo; e spero che Cleante mi perdonerà di intromettermi così nell'educazione e nell'istruzione del suo pupillo.]]

Cleante e Filone non proseguirono questa conversazione; e poiché nulla fece mai più grande impressione su di me di tutti i ragionamenti di quella giornata, confesso che, riconsiderando seriamente tutto l'insieme, non posso che pensare che i princìpi di Filone sono più probabili di quelli di Demea, ma che quelli di Cleante si avvicinano ancor di più alla verità.

INDICE DEL VOLUME

Libro terzo

SULLA MORALE

ESTRATTO DEL TRATTATO SULLA NATURA UMANA

STORIA NATURALE DELLA RELIGIONE

DIALOGHI SULLA RELIGIONE NATURALE